Cătălin Varga Claudiu Coman

Studii de Traductologie și Teologie Biblică

Presa Universitară Clujeană

Cătălin Varga **Claudiu Coman**

Studii de Traductologie și Teologie Biblică

Cătălin VARGA: Preot ortodox în Mitropolia Clujului, doctor în Teologie Biblică al Universității „Babeș-Bolyai" din Cluj-Napoca. Membru al Institutului de Istorie Ecleziastică „Nicolae Bocșan" (UBB Cluj-Napoca). Autor al următoarelor volume: *Few New Testament Studies: An Orthodox Apology*; *Răscumpărare și Îndreptare. Scurte explicații exegetice la Apostolul Duminicilor de peste an*; *Omilii în timp de Război: Biserica Ortodoxă Română în timpul Primei Conflagrații Mondiale*; *Structuri retorice și omiletice reflectate în unele scrieri ale Noului Testament*. De asemenea, a publicat peste 70 de studii științifice în țară și în străinătate. Este membru în: *Orthodox Center for the Advancement of Biblical Studies*; *Uniunea Bibliștilor din România*; *Asociația de Filologie și Hermeneutică Biblică din România*; *Institutul de Istorie Ecleziastică „Nicolae Bocșan"*.

Claudiu COMAN: Preot ortodox în Mitropolia Moldovei și Bucovinei, master în Teologie Biblică al Universității „Alexandru Ioan Cuza" din Iași. Este membru al *Asociației de Filologie și Hermeneutică Biblică din România* și, din anul 2018, al *Uniunii Bibliștilor din România*. Colaborează cu revistele „Teologie și Viață" (Iași) și „Ortodoxia" (București). A publicat peste 30 de studii științifice, fiind prezent atât în volume colective, cât și în revistele de specialitate. A colaborat cu echipa de cercetători coordonată de Prof. Univ. Dr. Eugen Munteanu, la monumentala ediție critică a *Bibliei* de la 1688, *Monumenta Linguae Dacoromanorum*, unde a scris introduceri și adnotări pentru *Epistola către Efeseni* și *1, 2 Tesaloniceni*.

Cătălin Varga Claudiu Coman

Studii de Traductologie și Teologie Biblică

Presa Universitară Clujeană
2021

Referenţi ştiinţifici:

Pr. Prof. univ. dr. Ioan Chirilă

Pr. Conf. univ. dr. Constantin Jinga

ISBN 978-606-37-1170-1

Tehnoredactare computerizată: Cristian-Marius Nuna

Universitatea Babeş-Bolyai
Presa Universitară Clujeană
Director: Codruţa Săcelean
Str. Hasdeu nr. 51
400371 Cluj-Napoca, România
Tel./fax: (+40)-264-597.401
E-mail: editura@ubbcluj.ro
http://www.editura.ubbcluj.ro/

Cuprins

Prefață

Intitulat ***Studii de Traductologie și Teologie Biblică***, volumul propus spre publicare de către Cătălin Varga și Claudiu Coman se apleacă asupra unor probleme fundamentale pentru înțelegerea procesului de transmitere și de receptare a textului biblic, probleme pe care autorii le analizează și le ilustrează prin prisma exegezei creștine, a filosofiei, a patristicii academice și a unor demersuri de lexicologie aplicată, pentru ca apoi să-și asume, cu bine cumpănit curaj, riscurile și efortul de a-l expune cu ajutorul uneltelor teologiei răsăritene.

Demersul întreprins de către Catălin Varga și Claudiu Coman este unul filologic și teologic deopotrivă. Autorii analizează termenii vocabularului ebraic referitor la legislația iudaică, acordând o atenție deosebită problematicii drepturilor omului în Vechiul Testament. Premisa este aceea că înțelegerea lexicului biblic privitor la drepturile de proveniență divină depinde de acuratețea traducerii acestora. Practic vorbind, autorii propun o revizitare terminologică sistematizată a lexemelor biblice vechitestamentare care stau la baza noțiunii de drept, în contextul receptării, exegezei și teologiei biblice.

Fără a se propune ca o încercare de istoria ideilor, studiul semnat de către Catălin Varga și Claudiu Coman urmărește inclusiv diacronic evoluția lexemelor studiate, schițând chiar o mică monografie a acestora, ajungând chiar până în zona preocupărilor juridice. Autorii atrag totuși atenția asupra faptului că lexemele ebraice, dacă apar circumscrise câmpului juridic, sunt propuse spre a fi asumate și experiate sub lucrarea harului dumnezeiesc și astfel ele devin mijloc de sfințire și implicit de cunoaștere a lui Dumnezeu.

Lucrarea este organizată în 14 capitole, la care se adaugă secțiunea introductivă, concluziile și bibliografia. Cele 14 capitole sunt dedicate, fiecare în parte, analizării câte unui lexem sau câte unei sintagme biblice, cum ar fi : tora, dikaiosyne, etc. Pornind de la acestea, autorii explorează ocurențele termenilor analizați în scrierile Vechiului și Noului Testament. Aici sunt studiate nu doar ocurențele, ci și ilustrările acestora sub forma unor narațiuni extinse, parabole, expresii, imagini sugestive.

Volumul pregătit de către către Cătălin Varga și Claudiu Coman este alcătuit cu acribie academică și dă seama de un spirit viu, care se apropie cu o privire proaspătă și efervescentă atât de sursele primare bibliografice, cât și de abordările actuale. Lucrarea va stârni fără îndoială interesul celor preocupați de studiile biblice, dar și celor implicați în cercetarea lexicologică și a teologiei biblice. Nu în ultimul rând, citită în spiritul celor care au elaborat-o, lucrarea poate fi și de un real folos duhovnicesc.

Conf. Univ. Dr. **Constantin Jinga**
Universitatea de Vest Timișoara

I.

Dreptul juridic (*Tora*/*mișpat*/*hoq*; *șafat*/*șohad*/*din*) și dreptul sfințitor (*țedeq*/*berit*) în terminologia Vechiului Testament (C. Varga)

Introducere

Această cercetare filologică și teologică încearcă să analizeze termenii vocabularului ebraic care însumează întregul spectru al drepturilor omului în Vechiul Testament[1]. Înțelegerea genuină a tuturor acestor drepturi de proveniență divină ține și de traducerea lor corectă – care este deja un prim pas exegetic (H. Gadamer). De aceea, ne propunem să oferim o analiză terminologică sistematizată a principalelor lexeme biblice vechitestamentare care stau la baza noțiunii de drept, strict în cheia de înțelegere a exegezei și teologiei biblice.

Omul primește drepturi încă din Grădina Edenului, Dumnezeu îi oferă lui Adam o serie de privilegii: „Să fa0cem om după chipul și asemănarea Noastră,

---

[1] Putem sintetiza drepturile omului (*mișpat* – *Iș* 23, 6; *Dt* 18, 1-2; 21, 17; 24, 1. 7; *1Rg* 8, 9-11; 10, 25; *Is* 10, 1-2; *Ir* 32, 7-8) din perspectiva etică a Vechiului Testament, conform următorului categorial biblic: **dreptul la libertate** (*Iș* 21, 16; *Dt* 24, 7); **dreptul la demnitate** (*Fc* 1, 26-27; *Iș* 21, 18-26; *Lv* 19, 17-18; *Dt* 24, 16; *2Rg* 10, 2-11; *Pr* 24, 28-29; *Iz* 18, 20); **dreptul femeii la demnitate și decență civică** (*Dt* 22, 13-21); **dreptul la proprietate** (*Lv* 25; *Dt* 15, 12-15; 24, 19); **dreptul ca fiecare om, liber sau rob, să beneficieze de prevederile legii talionului** (*Iș* 21, 20-21. 26-27; *Lv* 25, 42. 55); **dreptul străinului, a văduvei și a orfanului la non-discriminare** (*Iș* 20, 10; *Lv* 16, 29; 17, 8; 19, 33-34; *Dt* 10, 19; 24, 19; *2Rg* 15, 19; *1Par* 29, 15; *Ps* 93, 5-6; 145, 9; *Ir* 7, 6); **dreptul refugiaților la protecție** (*Iș* 22, 21; 23, 9; *Dt* 10, 19; *Za* 7, 10; *Mal* 3, 5); **drepturi egale pentru împlinirea cerințelor religioase** (*Iș* 35, 15; *Lv* 22, 25); **drepturi egale în fața instanțelor de judecată** (*Iș* 23, 1-3; *Dt* 19, 16-19; *Pr* 20, 28; 31, 5. 8-9; *Is* 1, 17); **dreptul la toleranță inter-etnică** (*Ir* 29, 4-7); **dreptul la remunerarea corectă a muncii** (*Lv* 19, 13; *Dt* 24, 15); **dreptul sclavilor din Israel la minimă decență** (*Iș* 21, 8-9; 21, 11; 21, 20; *Lv* 22, 11; *Dt* 15, 13-15; 23, 15-16; *Iov* 31, 13-14) etc. A se vedea David DAUBE, *Studies in Biblical Law*, Ktav Publishing, New York, 1969, p. 109; Bernard M.LEVINSON, „Calum M.Carmichael's Approach to the Laws of Deuteronomy", în: *The Harvard Theological Review*, 83 (1990), 3, pp. 230-232; Francis BROWN, *The New Brown-Driver-Briggs-Gesenius Hebrew and English Lexicon*, Hendrickson Publishers's, Peabody, 1979, pp. 713-714; Geoffrey WIGODER, *Enciclopedia Iudaismului*, trad. de Radu Lupan și George Weiner, Ed. Hasefer, București, [2]2016, pp. 395-396; Pr. Petre SEMEN, „Fundamentarea biblică a drepturilor omului", în: Alexandru Gafton, et alii (eds.), *Text și discurs religios*, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza", Iași, 2010, pp. 175-185.

ca să stăpânească peste peștii mării și peste păsările cerului și peste dobitoace și peste tot pământul și peste toate vietățile ce se târăsc pe pământ” (*Facerea* 1, 26); „Și Dumnezeu i-a binecuvântat, zicând: Creșteți și înmulțiți-vă și umpleți pământul și supuneți-l...” (*Facerea* 1, 28); „Și a zis Dumnezeu: Iată, vă dau vouă toată iarba dătătoare de sămânță pe fața-ntregului pământ” (*Facerea* 1, 29); „Din toți pomii raiului poți să mănânci...” (*Facerea* 2, 16); „...și oricum va numi Adam toată ființa vie, ea așa se va numi” (*Facerea* 2, 19). Însă odată cu aceste drepturi primite, omul are față de ele și responsabilități (*Deuteronom* 6, 20-25), principala datorie a lui Adam a fost unificarea în sine a întregilor structuri ale creației, pentru ca astfel să guste și el existențial din acel *tov meod* („bun foarte”) al creației, oferindu-se mai apoi, pe el însuși împreună cu creația, lui Dumnezeu. Creatorul ar fi primit astfel ofranda, enipostaziind-o în Persoana Fiului Său, îndumnezeirea creației realizându-se astfel deplin[2].

Porunca lui Dumnezeu către Adam, prin care îi cere acestuia maximă responsabilitate față de drepturile primite în dar, este aceasta: „Și Domnul Dumnezeu l-a luat pe omul pe care-l zidise și l-a pus în rai ca să-l lucreze și să-l păzească” (*Facerea* 2, 15). Despre această responsabilitate morală avea să spună Sf. Ioan Gură de Aur, că îl păzea pe om de ispita alunecării în lenevia aducătoare de păcate, învățându-l necesitatea lucrării virtuților (a sfințeniei în principal), ca astfel Adam să se asemene tot mai mult cu Dumnezeu[3]. Tocmai de aceea, credem că omul a primit drepturile pentru ca să le lucreze întru sfințirea sa permanentă, ca ajungând astfel să aibă comuniune de iubire cu Dumnezeu, să depășească caracterul lor juridic, exterior. Dreptul principal al omului este dreptul la sfințire, însă când drepturile sunt deturnate de pe acest făgaș genuin, ele cad în logica denaturată a secularizării (raționamentul Declarației Universale a Drepturilor Omului din 1948). Acesta a fost scopul cu care Dumnezeu l-a dăruit pe Adam cu drepturi – scop mântuitor. Pentru că Adam alege de bunăvoie să se îndepărteze de Dumnezeu, firește că și natura ontică a dreptului are de suferit permutații. Ele vor crește mereu progresiv, până să ajungă la starea de responsabilitate mântuitoare. De la drepturile primite în Rai, paradigma se completează cu episodul legilor noahide (*Facerea*

---

[2] Panayotis NELLAS, *Ortodoxia – divino-umanism în acțiune*, trad. de Pr. Ioan Ică, Deisis, Sibiu, 2013, p. 105.

[3] SF. IOAN GURĂ DE AUR, *Omilii la Facere*, vol. 1, coll. *Părinți și Scriitori Bisericești* 21, trad. de Pr. D.Fecioru, EIBMBOR, București, 1987, p. 158.

9) – o rezumare a legilor naturale înscrise în om încă de la zidirea sa, putând fi considerate un cod legislativ universal în absența Torei. Ivirea episodului Sinai cu tablele Legii revelate însumează toate drepturile și responsabilitățile omului de până atunci, cuprinse sub forma Codului Legământului (*Ieșirea* 20, 23 – 23, 19). Omul care va lucra în zona responsabilizării drepturilor primite în dar de la Yahwe va fi evreul cel drept, cel împlinitor al Legii (*Deuteronom* 6, 3). Însă dreptul la sfințire al omului va fi realizat deplin doar în Persoana Mântuitorului (*Hristos Nomothetes*), Hristos devenind pentru noi Lege Întrupată, Biserica fiind deplină astfel doar în Noul și Marele Legiuitor (*Nomothetes*), căci numai în Hristos, Tora lui Dumnezeu devine călăuză pentru tot omul spre Împărăția Cerurilor[4].

Punctele principale ale acestui periplu duhovnicesc de la juridic (*Tora*/*mișpat/hoq*; *șafat*/*șohad*/*din*) înspre comunional (*țedeq*/*berit*), cuprins în sfera dreptului la sfințire (*mișpat qadoș*), vor fi analizate filologic și teologic în cele ce urmează. Mai trebuie să subliniem doar un aspect. Atât *Tora* cât și *mișpat* nu sunt în sine doar simple noțiuni juridice. Ele trăite sub harul prezenței lui Dumnezeu, manifestat prin slava Sa (*kavod*) și prin sfințenia Sa (*qadoș*) – puteau fi, pentru evreul Vechiului Testament, mijloace de cunoaștere a lui Dumnezeu. De aceea, nu există nici o diferență între ele, nici o separare (*țedeq* are dimensiune juridică, dar în același timp și comunională prin implicațiile lui *berit*), decât doar cea produsă de păcat, de învârtoșarea inimii – însă vom analiza în detaliu toate aceste nuanțe filologice și teologice mai jos.

Analiza filologico-teologică a substantivului תּוֹרָה *tora* „Lege”

Cuvântul *tora* derivă din rădăcina *yrh* care înseamnă „a instrui, a învăța”, spun unii specialiști, alții afirmă că există șanse ca aceasta să fie un împrumut lexical din akkadianul *têrtu(m)* care înseamnă „direcție, ordine, instrucție”. Rădăcina *yrh* apare și în relație cu aramaicul *'ôrîtā* sau cu verbul din limba arabă *taurāt*[5]. Cercetătorul W.F. Albright, spre exemplu, printr-un studiu foarte bine documentat,

[4] Pr. Picu OCOLEANU, *Liturghia Poruncilor Divine: prolegomene teologice la o nouă cultură a legii*, Ed. Christiana, București, [2]2008, pp. 87-88.

[5] Peter ENNS, „Law of God (תּוֹרָה *tôra*)”, în: Willem A.VanGemeren (ed.), *New International Dictionary of Old Testament Theology & Exegesis*, vol. 4, Paternoster Press, Carlisle, 1996, p. 893; R.Laird HARRIS et.alii., *Theological Wordbook of the Old Testament*, vol. 1, Moody Press, Chicago, 1980, pp. 403-405.

arată că etimologia numelor „Israel și Iuda" se trage din semantica lui *toda* respectiv *tora*[6]. Alții, în persoana lui A.F. Segal, arată că deși cea mai aproximativă traducere a lui *tora* în limba greacă este *nomos*, totuși ea nu reușește să surprindă toate nuanțele originalului ebraic tocmai datorită influenței filozofilor greci antici care au operat pe marginea subiectului strict dintr-o postură rațională[7].

Sensul de bază al rădăcinii verbale ebraice *yarah* este cel de „a organiza, a pune în ordine" presupunând un puternic control din partea subiectului divin. La forma Qal, verbul *yarah* se mai referă și la acțiunea tragerii cu arcul înspre o țintă precisă (*1Paralipomena* 10, 3). La forma cauzativă a Hifilului perfect se mai traduce și prin „a învăța, a educa", *yarah* fiind prezent aproape în toate cazurile la diateza activă. Cu referință strictă la תּוֹרָה (*Tora*), din perspectiva instruirii, învățării, verbul (למד – *lmd*) se întâlnește de aproximativ 221 de ori – Legea dată prin Moise trebuie predată poporului spre auzire și împlinire (*Deuteronom* 31, 9-13[8]).

Sinonimele textului ebraic pentru noțiunea de *Tora* sunt destul de numeroase, toate cuprinzând Legea dată de Dumnezeu omului spre instruirea constantă a acestuia ca să poată ajunge să-L cunoască pe Creatorul său, unindu-se deplin cu El. Dintre acestea amintim: *imra* „opinie, cuvânt"; *hoq* „obligație, lege, ordine"; *huqqa* „statut, datorie"; *mițva* „poruncă, comandament"; *mișpat* „judecată, decizie, caz legal"; *edut* „statute, stipulații, aducere aminte"; *piqqudim* „direcții, ordine"; *dat* „edict"; *țavah* „a însărcina, a seta"; *amar* „vorbire, poruncă"; *dabar* „cuvânt, vorbire"; *peh* „gură, poruncă"; *pekud* „sarcină, statut"; *șim* „ungere, însărcinare"; *taam* „o anume ordine"; *pakad* „persoană plină de responsabilități"; *pekudim* „precepte"; *orech* „căi, direcții"; *derech* „drum, pelerinaj"; *od* „mărturii, testimoniale" etc. Dincolo de această abundență de sinonime a Legii, întreaga informație se poate rezuma la următoarele dimensiuni: Legea lui Dumnezeu (*Tora*); Cuvântul (*dabar*); Poruncile (*mișpatim*); Statutele (*hoq/huqqa*[9]).

---

[6] W.F. ALBRIGHT, „The Names *Israel* and *Judah* with an Excursus on the Etymology of Tôdâh and Tôrâh", în: *Journal of Biblical Literature*, 46 (1927), 3-4, pp. 151-185.

[7] A.F. SEGAL, „Torah and Nomos in Recent Scholarly Discussion", în: *Studies in Religion / Sciences Religieuses*, 13 (1984), 1, pp. 19-27.

[8] Pr. Cătălin VĂTĂMANU, *Educația la poporul ales*, Ed. Doxologia, Iași, 2011, p. 158.

[9] Willem A.VANGEMEREN, *New International Dictionary of Old Testament Theology & Exegesis*, vol. 5, Paternoster Press, Carlisle, 1997, p. 116; Robert Baker GIRDLESTONE, *Synonyms of the Old Testament*, Longmans Green, London, 1871, pp. 327-332.

Lexicul cuvântului *tora* este și el destul de variat. Conform analizelor pe text, 2/3 din constructele frazeologice care conțin substantivul *tora* fac referire la Dumnezeu: *torat YHWH* de aproximativ 19 ori; *torat Elohim* de aproximativ 8 ori; *torati YHWH* de aproximativ 15 ori; *torateka YHWH* de aproximativ 30 de ori; *torateka Elohim* o singură dată în *Psalm* 39, 8-9; *torato* de 4 ori. Când se face în textul biblic referire la om, expresia *torat-Moșeh* „legea lui Moise" apare de 14 ori; *torat em* „legea mamei" apare de 2 ori; *torat hakam* „legea înțeleptului" apare de 4 ori, iar expresia *torat haadam* „legea omului" apare o singură dată în *2Regi* 7, 19. Cu referire la preoți, expresia *vezot torat (X)* este o formulă caracteristică pentru a sublinia legea cultului valabilă pentru întreaga comunitate (*Levitic* 26, 46; *Iezechiel* 44, 5[10]).

Substantivul *tora* apare alături de-o abundență de verbe care, deși sunt numeroase, pot fi totuși sintetizate în două mari categorii. Prima include verbe care interpretează sau explică o învățătură sau o tradiție: *br* (*Deuteronom* 1, 5); *byn* (*Neemia* 8, 7); *zhr* (*Ieșirea* 18, 20); *htm* (*Isaia* 8, 16); *yd* (*Ieșirea* 18, 20); *yrh* (*Deuteronom* 17, 11; 33, 10); *ktb* (*Ieșirea* 24, 12; *Deuteronom* 17, 18); *mvș* (*Iosua* 1, 8); *ntn* (*Ieșirea* 24, 12; *Levitic* 26, 46; *Deuteronom* 4, 8; 31, 9; *Ieremia* 9, 12; 31, 33; *Ezdra* 7, 6); *svh* (*Numeri* 19, 2; 31, 21; *Deuteronom* 33, 4; *Iosua* 1, 17); *qr* (*Deuteronom* 31, 11; *Iosua* 8, 34; *Neemia* 8, 8. 18); *sym* (*Deuteronom* 4, 44; 31, 26; *Psalm* 77, 5). În general, responsabilitatea pentru comunicarea și învățarea Torei cădea în dreptul preoților, învățaților și a profeților. De cele mai multe ori, procesul de predare a Torei vine de pe urma unei cereri adresate exact: לֵאמֹר כֹּה אָמַר יְהוָה צְבָאוֹת שְׁאַל־נָא אֶת־הַכֹּהֲנִים תּוֹרָה – „Așa zice Domnul Savaot: Întreabă [*șal*] pe preoți cu privire la această lege [*tora*]" (*Agheu* 2, 11) – (trad. autorului).

Cea de-a doua categorie verbală comprimă răspunsuri și reacții pozitive respectiv negative, la adresa Torei: *hb* (*Psalm* 118, 97. 133. 163); *zn* (*Psalm* 77, 1; *Isaia* 1, 10); *drș* (*Ezdra* 7, 10); *hgh* (*Psalm* 1, 2b); *hzq* (*2Paralipomena* 31, 4); *hms* (*Iezechiel* 22, 26); *zkr* (*Maleahi* 3, 22); *hlk* (*Ieșirea* 16, 4; *2Regi* 10, 31; *Ieremia* 26, 4; 32, 23; 44, 10; *Psalm* 77, 10; 118, 1; *Daniel* 9, 10; *Neemia* 10, 30); *lmd* (*Psalm* 93, 12); *lqh* (*Deuteronom* 31, 26; *Iov* 22, 22); *ms* (*Isaia* 5, 24; *Ieremia* 6, 19; *Amos* 2, 4); *mvș* (*Iosua* 1, 8); *ntș* (*Proverbe* 1, 8; 6, 20); *nsr* (*Psalm* 104,

---

[10] García LOPEZ, „תּוֹרָה *tôrâ*", în: G.Johannes Botterweck et.alii., *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. 15, William B.Eerdmans Publishing, Grand Rapids, 2006, p. 613.

45; 118, 34; *Proverbe* 28, 7); *br* (*Isaia* 24, 5; *Daniel* 9, 11); *zb* (*Psalm* 88, 30-31; *Proverbe* 4, 2; *2Paralipomena* 12, 1; *Ieremia* 9, 12-13); *sh* (*Deuteronom* 17, 19; 27, 26; 28, 58; 31, 12; 32, 46; *2Regi* 17, 34; *Ezdra* 10, 3; *Neemia* 9, 34); *pș* (*Osea* 8, 1); *rhq* (*Psalm* 118, 150); *skl* (*Neemia* 8, 13); *șvb* (*4Regi* 23, 25; *Neemia* 9, 29); *șkh* (*Psalm* 118, 61; *Proverbe* 3, 1; *Osea* 4, 6); *șlk* (*Neemia* 9, 26); *șm* (*Proverbe* 28, 9; *Isaia* 30, 9; *Iezechiel* 44, 5; *Zaharia* 7, 12); *șmr* (*Facerea* 26, 5; *Ieșirea* 16, 28; *Deuteronom* 17, 19; *2Regi* 17, 13; *Ieremia* 16, 11; *Iezechiel* 44, 24); *șmr lswt* (*Deuteronom* 28, 58; 31, 12; 32, 46; *Iosua* 1, 7; 22, 5; 23, 6; *3Regi* 2, 3; *4Regi* 17, 37); *șmr llkt* (*4Regi* 10, 31; *2Paralipomena* 6, 16; *Ieremia* 26, 4).

De asemenea, timpurile verbale sunt și ele destul de variate. Uneori se folosește perfectul pentru a exprima o realitate existentă: „Pentru că ei au uitat Legea Mea” (*Ieremia* 9, 13; *Osea* 8, 1). Alteori aghiograful apelează la logica imperfectului pentru a încuraja și mai mult răspunsul omului pentru Legea lui Dumnezeu: „Ascultă învățătura [*tora*] Domnului nostru” (*Isaia* 1, 10); „Copilul meu, să nu uiți învățătura [*tora*] mea” (*Proverbe* 3, 1[11]). Legile etice ale Deuteronomului (15, 15; 16, 11; 24, 17-18) sunt în strânsă legătură cu tradiția evocată a eliberării din Egipt, care în manieră generală merg în sincron cu afirmația cheie din *Exod* 20, 2: אָנֹכִי יְהוָה אֱלֹהֶיךָ אֲשֶׁר הוֹצֵאתִיךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם מִבֵּית עֲבָדִים – „Eu sunt Domnul Dumnezeul tău, care te-a scos din pământul Egiptului, din casa robiei [*mibeyt avadim*]” – (trad. autorului).

Text ce sintetizează perspectiva etică rostită cu privire la tema captivității și la cea a eliberării din corpusul *Ieșirea* 1-14. Izbăvirea poporului din sclavia egipteană este un drept al lor, dăruit de Însuși Dumnezeu Cel Care a proniat întregul exod. Dreptul acesta la libertate al poporului ales nu este formulat de Tora sau de vreo poruncă dumnezeiască, ci este un drept sacru metajuridic. În acest sens, spune biblistul german F. Crüsemann[12], dreptul la libertate al lui Israel este mult diferit de sistemul grecesc de exemplu, care este opera unui legiuitor uman. Voința lui Dumnezeu de a-Și elibera poporul este pentru Israel propria sa dreptate, demnitatea sa ca popor de a intra în comuniune directă cu Creatorul său, realitate de care nu se poate atinge nici o instituție, nici un popor (nici măcar

---

[11] García LOPEZ, „תּוֹרָה *tôrâ*”, pp. 613-614.

[12] Frank CRÜSEMANN, *La Torà: Teologia e storia sociale della legge nell’Antico Testamento*, coll. *Introduzione allo studio della Bibbia Supplementi* 36, Paideia Editrice, Brescia, 2008, p. 44.

babilonienii de mai târziu, decât doar cu acordul lui Yahwe și pentru o perioadă pedagogică precisă – *Ieremia* 25, 11-12). În general, exegeza legii Pentateuhului necesită înțelegerea contextului narativ, al eticii Legământului care nu se limitează doar la prevederi juridice, ci se prezintă ca fiind manifestarea atotputerniciei lui Yahwe, a slavei Sale în mijlocul poporului Său demn[13]. Foarte pe scurt putem spune că Tora la forma de Hifil, însemnând acțiunea învățării conduitei celei drepte sau etice (*Ieșirea* 35, 34; *Iov* 6, 24; *Miheia* 3, 11), are ca sens general doctrina imperativă a reglării conduitei, stabilind granițele drepturilor omului printr-un ansamblu precis de legi (*Ieșirea* 13, 9; 16, 4: „...vor umbla ei după Legea Mea sau nu?”). Legile etice fundamentale ce reglementează demnitatea omului sunt cuprinse în următoarele structuri[14]: *Ieșirea* 20, 2-17; *Levitic* 19, 3. 11-18; *Deuteronom* 5, 1-33: „Ascultă, Israele, poruncile și rânduielile pe care le grăiesc eu astăzi în auzul urechilor voastre; le veți învăța [לְמַדְתֶּם] și le veți păzi întru faptă...”.

Cu privire la codul social, civil și judiciar, *tora* include o legislație precisă reglementând relațiile etice interumane. Acestea erau dimensionate de standardele lui Dumnezeu cu aplicabilitate clară în mijlocul comunității. Cazurile dificile de judecată a celui ce-a încălcat flagrant *tora* erau comutate dinspre judecători înspre leviți (aceștia reprezentau tribunalul suprem – *Ieșirea* 17, 11), deciziile lor urmau a fi decisive. Judecătorii însărcinați de Regele Iosafat[15] trebuiau să-L slujească prin aceasta pe Dumnezeu cu credință prin administrarea unui proces de judecată onest (*2Paralipomena* 19, 10). Profetul Isaia juxtapune venirea Legii (*tora*) și a judecății (*mișpat*) cu semnele lucrării Servului lui Dumnezeu (42, 4). Profeții Avacum și Maleahi deplâng starea de coruptibilitate a judecătorilor și a preoților care au uitat de Tora lui Dumnezeu și de standardele sale etice (*Avacum* 1, 4; *Maleahi* 2, 9). Deși dihotomia între sacru și secular în Israelul antic era

---

[13] Olivier ARTUS, „Les Lois du Pentateuque”, în: Thomas Römer et. alii. (ed.), *Introduction à l’Ancien Testament*, Labor et Fides, Genève, [2]2009, pp. 185-186.

[14] F. VIGOUROUX, *Dictionnaire de la Bible*, tome quatrième, Letouzey et Ané Éditeurs, Paris, 1912, pp. 329-330.

[15] Biblistul B. Childs susține că reforma juridică a Regelui Iosafat (*2Par* 19, 9b) se sprijină pe tradiția *sitz im leben* a inaugurării mozaice a sistemului judiciar din *Iș* 18, preoții și judecătorii reformați judecând poporul cu „frică de Domnul, cu adevăr și cu inimă dreaptă [plină de pace]” – cea mai eficientă cale de combatere a corupției din Israel. A se vedea Brevard S.CHILDS, *Pentateuco: El Libro del Éxodo. Comentario crítico y teológico*, Editorial Verbo Divino, Estella, 2003, p. 328.

destul de greu de urmărit, o formă particulară de folosință a Torei în Cartea Proverbelor nu apare nici cultică, nici juridică în natura ei. De exemplu, fiul este sfătuit să asculte de legea (*tora*) tatălui și a mamei sale (*Proverbe* 1, 8; 3, 1; 4, 2; 6, 23; 7, 2). Alte pasaje par să se refere la învățătura (*tora*) unor înțelepți (*Proverbe* 13, 14; 28, 4; 29, 18). În textul din 31, 26 este luată în vedere soția cea nobilă. Contextul acestor pasaje indică *tora* ca promovând înțelepciunea, bunătatea și instrucția pedagogică întru demararea unui comportament civic demn[16].

Cea mai importantă dimensiune a Torei este mântuirea, interpretată în cheia izbăvirii tuturor neamurilor convertite[17]. De asemenea, pentru Israel, venirea lui Mesia ca desăvârșire a Torei va fi încununată cu slavă (*Isaia* 46, 13). Neamurile vor veni spre Israel pentru a se bucura și ele de mântuirea Unsului Hristos, poporul ales va străluci astfel în slava Dumnezeului său cu toată demnitatea sa de creatură după Chipul Arhetipului.

Analiza filologico-teologică a substantivului מִשְׁפָּט *mișpat* „judecată/dreptate”

Una din noțiunile adiacente manifestării temei drepturilor omului este cea de מִשְׁפָּט *mișpat* „judecată/dreptate/drept”. Este o realitate foarte prezentă în Vechiul Testament unde o mulțime de termeni sunt folosiți în acest scop: *din* în *Facerea* 30, 6; *Iov* 36, 17; *pll* în *1Regi* 2, 25; *Psalm* 105, 31; *pqd* în *Ieremia* 14, 10; 51, 47; *ykh* în *Isaia* 1, 18; *Miheia* 6, 2; *rib* în *Ieșirea* 23, 2; *Psalm* 42, 1[18].

---

[16] Peter ENNS, „Law of God (תּוֹרָה *tôra*)”, pp. 894-896.

[17] Jacob NEUSNER, „The Doctrine of Torah”, în: Jacob Neusner, Alan J.Avery-Peck (eds.), *The Blackwell Companion to Judaism*, Blackwell Publishing, Malden/Oxford, ^{2}2003, p. 196.

[18] J.D. DOUGLAS, *Dicționar Biblic*, trad. de Livius T.Percy și Ioan F.Tipei, Ed. Cartea Creștină, Oradea, 2015, p. 838. Cuvântul *mișpat* are o arie semantică mult mai largă care poate fi împărțită în trei grupuri complementare. Primul grup de cuvinte conține doar noțiunile de „manieră / obicei” care depind întru totul de criteriile legaliste adoptate de întreaga societate. Al doilea grup de cuvinte include doar noțiuni care au aparent în spatele lor un corp de legi definitiv promulgat: decizii juridice, cazuri decizionale, porunci omenești, porunci divine, administrarea legii de către oameni, administrarea legii de către Dumnezeu sau litigiile. Al treilea grup de cuvinte se bazează pe noțiunile aferente drepturilor incluzând comportamentul etic judecătoresc, acțiunile care trebuie să se petreacă echidistant cât și judecarea dreaptă din partea curții. A se vedea Osborne BOOTH, „The Semantic Development of the Term מִשְׁפָּט in the Old Testament”, în: *Journal of Biblical Literature*, 61 (1942), 2, pp. 107-108.

Asemănătoare ca sens rădăcinii *șpt* sunt alte câteva rădăcini semitice. În limba ugaritică, fraza *yșal mṯpt yld* se referă la destinul unui copil care își așteaptă sentința din partea tribunalului, text asemănător celui biblic din *Judecători* 13, 12: „Și a zis Manoe: Acum, dacă vorba ta se va plini, ce trebuie făcut cu copilul, și de ce să se ferească?”. În limba akkadiană, cuvântul *șiptu(m)* corespunde ideatic rădăcinii *mișpat*; iar în limba feniciană, cuvântul *sdq-mșr/yșr* înseamnă ceea ce este drept, adevărat, plin de echitate. În documentele de la Mari, înțelesul rădăcinii *șpt*, după context, includea funcții ca cea de conducere, de guvernare, de pedepsire, de judecată, de atenționare și de vindecare[19].

Derivat din rădăcina *șpt*, care descrie o serie largă de activități adiacente prezervării ordinei, după cum am arătat mai sus, *mișpat* are și o funcție verbală care face trimitere atât către judecata lui Dumnezeu cât și către judecata omului (*Deuteronom* 16, 18; *3Regi* 3, 28; *Ieremia* 5, 28; *Iezechiel* 16, 38; 23, 45; *Zaharia* 7, 9; 8, 16). Rădăcinile verbale cele mai prezente în legătură directă cu *mișpat* sunt următoarele: *sh* care face trimitere către acțiunea de-a executa; *șmr* care înseamnă „a păstra”; *șm* care vizează acțiunea auzirii; *dbr* care se referă la pronunțarea sentinței; *sym* care înseamnă „a stabili” și *nth* care se referă la decizia de încredere. Subiectul tuturor acestor verbe poate fi oricine este în responsabilitatea de-a exercita dreptatea în mijlocul unei comunități (Dumnezeu, regele, conducătorii, judecătorii, populația generală[20]).

Rădăcina *șpt*, care are o multitudine de sensuri juridice („judecată, caz, sentință, a pleda, curte, crimă, a decide, drept, ordine, proces[21]”), este sinonimă rădăcinii *șafat* care înseamnă în mod obișnuit „a judeca[22]”, *șofet*-ul fiind căpetenia

---

[19] Temba L.J.MAFICO, „Just, Justice”, în: David Noel Freedman (ed.), *The Anchor Yale Bible Dictionary*, vol. 3, Doubleday, New York, 1992, pp. 1127-1129.

[20] Richard SCHULTZ, „Justice מִשְׁפָּט *mișpāt*”, în: Willem A.VanGemeren (ed.), *New International Dictionary of Old Testament Theology & Exegesis*, vol. 4, p. 838.

[21] *Hebrew-Aramaic Dictionary of the New American Standard Exhaustive Concordance*, Logos Bible Software, The Lockman Foundation, La Habra, ²1998.

[22] Acest arhaic *șafat* „a judeca” nu are nici pe departe înțelesul modern al acțiunii de a pronunța un verdict judecătoresc. Înțelesul original al lui *șafat* are o rază mult mai extensivă: el comprimă toate fazele unui proces primitiv. Un astfel de proces lua parte atunci când două persoane aflate în litigiu se prezentau la o a treia persoană autoritativă cerând fiecare să i se facă dreptate și să i se restituie drepturile încălcate. Această persoană influentă facilita fiecăruia acțiunea de a-și prezenta cazul, apoi, declama sentința, după care dacă avea puterea necesară ducea la bun sfârșit pedepsirea respectiv achitarea. Toate aceste faze ale proceselor antice iudaice

sau judecătorul care conduce un popor (*Judecători* 2, 16; *Daniel* 9, 12). Funcția de bază a *șofeților* era aceea de-a lua decizii în cazuri de litigiu iar pentru ca dreptatea (*țedeq*) să domnească în societate, ei pronunțau sentințe (*mișpat*, *din*) care defineau drepturile persoanei în parte, la nevoie restabilind aceste drepturi ale omului prin condamnarea celui vinovat (*Ieșirea* 18, 13-26; *Deuteronom* 16, 18; 17, 8-13; *1Regi* 7, 16 – 8, 3; *2Regi* 15, 1-6; *3Regi* 3, 16-28). Judecătorii însărcinați cu apărarea drepturilor omului în Israel puteau fi regii, sau magistrații locali, sau uneori chiar preoții, însă în ciuda legislației foarte specifice (חק *hoq*[23]) la nivel practic, aceste instanțe de judecată erau profund corupte[24], încălcând sistematic drepturile celor mai slabi și neînsemnați[25]. Tocmai de aceea, împlinirea dreptății pe fondul neputințelor omenești trece în plan eshatologic, portretul

erau comprimate în cuvântul *șafat* respectiv *mișpat*. A se vedea J.van der PLOEG, „Studies in Hebrew Law", în: *The Catholic Biblical Quarterly*, 12 (1950), 3, pp. 248-249.

[23] Este posibil ca *hoq* să vizeze mai mult partea legală a procesului, *mișpat* să sublinieze decizia autoritativă iar *țedaqa* să puncteze compatibilitatea cu norma însăși a *mișpat*-ului, adică dimensiunea judicioasă a celor care judecau cazurile litigioase în Israel recalibrând astfel autoritatea drepturilor omului (*Dt* 12, 1: „Iată poruncile [חק] și hotărârile [משפט] pe care vă veți strădui să le pliniți în țara pe care Domnul, Dumnezeul părinților voștri v-o dă spre moștenire pe toată durata zilelor câte le veți trăi voi pe pământ"). A se vedea N. LOHFINK, „Die huqqîm ûmișpātîm im Buch Deuteronomium und ihre Neubegrenzung durch Dtn 12,1", în: *Biblica*, 70 (1989), 1, pp. 5-6.

[24] Înfiorătoare este imaginea sumbră din *Mih* 3, 9-12 unde întregul aparat legislativ din Israel (rege, conducători, judecători, preoți) era afundat cu totul în patima coruperii spirituale, aceștia fiind cu totul străini de ideea de judecare dreaptă: „Ascultați, dar, lucrul acesta, căpetenii ale casei lui Iacov și mai-mari ai casei lui Israel, voi cărora vă este scârbă de judecată și care suciți tot ce este drept; voi care zidiți Sionul cu sânge și Ierusalimul, cu nelegiuire! Căpeteniile cetății judecă pentru daruri, preoții lui învață pe popor pentru plată, și prorocii lui prorocesc pe bani; și mai îndrăznesc apoi să se bizuie pe Domnul și zic: Oare nu este Domnul în mijlocul nostru? Nu ne poate atinge nici o nenorocire. De aceea, din pricina voastră Sionul va fi arat ca un ogor, Ierusalimul va ajunge un morman de pietre și muntele Templului, ca o înălțime acoperită de păduri!". Căpeteniile poporului lui Dumnezeu tratau cu scârbă (*toevah*) ordinea stabilită de Yahwe prin Legământul Său, ei respingeau și răsuceau Legea divină fiindcă erau scârbiți de voia lui Dumnezeu. A se vedea Renate KLEIN, „Ei se hrănesc din jertfele pentru păcatele poporului Meu, și sunt lacomi de nelegiuirile lui (Osea 4, 8). Critica preoților în dodecaprofeton", în: Hans Klein, Pr. Alexandru Ioniță (eds.), *Putere și Abuz de Putere. Cercetări biblice*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2020, p. 22.

[25] Așa este spre exemplu cazul viticultorului Nabot și a corupției din aparatul de Stat condus la vremea aceea de regele idolatru Ahab (*3Rg* 21). Conform Torei, țăranul Nabot nu avea dreptul să-și înstrăineze via moștenită din părinți (*Fc* 23; *2Rg* 24; *3Rg* 16, 24), de aceea cererea lacomă și ilegală a lui Ahab nu putea fi satisfăcută legal decât doar dacă Ahab era ucis, deposedându-l pe acesta cu concursul autorităților corupte din Israel – fapt care se și petrece. A se vedea Elelwani FARISANI, Dorothy FARISANI, „The abuse of the administration of justice in 1 Kings 21: 1-29 and its significance for our South African context", în: *Old Testament Essays*, 17 (2004), 3, pp. 391-392.

Regelui Mesia[26] fiind şi acela al Judecătorului cel drept care va restabili dreptatea pentru toţi şi pentru totdeauna (*Psalm* 71, 1; *Isaia* 1, 17. 26; 11, 3; *Ieremia* 23, 5[27]). Judecata lui Dumnezeu este una profund personală, strâns legată de ideea că Yahwe este caracterizat prin îndurare şi milă (*Psalm* 35, 5; *Iezechiel* 39, 21; *Osea* 2, 19). Ea poate aduce izbăvire pentru cel neprihănit (*Deuteronom* 10, 18; *Psalm* 24, 9-10), dar în acelaşi timp condamnare pentru cel păcătos şi apostaziat (*Ieşirea* 6, 6; *Numeri* 33, 4; *Deuteronom* 32, 41; *Isaia* 4, 4; *Ieremia* 1, 10; 4, 12; *Iezechiel* 5, 10; 23, 10; 28, 22[28]).

Judecătorii aveau modelul de judecată al lui Dumnezeu plin de milostivire şi bunătate, însă nu au dorit să ţină cont de el. Ei aveau datoria să reflecte pe pământ caracterul lui Dumnezeu fără să îngrădească cu nimic dreptatea şi ordinea stabilite de Creator în propria Sa creaţie. Această dreptate însoţită de bunătate trebuia să se reflecte în mod special asupra celor devaforizaţi din punct de vedere social din Israel, dar şi asupra celor străini – toate acestea în baza Legământului de iubire încheiat de Dumnezeu cu Israel[29] (*Levitic* 19, 18). Tocmai datorită acestui caracter special al lui Dumnezeu, de-o înaltă profunzime etică, Yahwe era unic în tot Israelul, toţi ceilalţi zei plăsmuiţi de mintea umană păleau în comparaţie cu Yahwe, datorită caracterului lor pătimaş[30]. În plan eshatologic, judecata plină de bunătate pentru casa lui Israel se va realiza prin Mesia Unsul lui Dumnezeu care era aşteptat de iudei ca fiind de descendenţă regală, în mod

---

[26] Slujirea de Împărat a lui Hristos Domnul va veni să restaureze toate derapajele sistemului juridic aflat sub administraţia ultimă a regelui. Acesta era în Israel ultima autoritate în cazul stabilirii unui verdict final, întocmai ca în Babilon sau Ugarit unde regele arbitra justiţia din poporul său (*1Rg* 8), această preocupare devansând-o pe cea militară. Evreii şi-au instituţionalizat administraţia după modelul filistenilor care se extindea cu aparatul de Stat de pe coastele litorale până înspre Iuda şi Samaria, ameninţând stabilitatea economică şi politică a evreilor (*1Rg* 4-7). A se vedea Bernard M.LEVINSON, „The Reconceptualization of Kingship in Deuteronomy and the Deuteronomistic History's Transformation of Torah", în: *Vetus Testamentum*, 51 (2001), 4, pp. 518-519; Hans Jochen BOECKER, *Law and the Administration of Justice in the Old Testament and Ancient East*, Augsburg Publishing, Minneapolis, 1980, pp. 40-48.

[27] Xavier LÉON-DUFOUR, *Vocabular de Teologie Biblică*, trad. de Francisca Băltăceanu et.alii., Ed. Arhiepiscopiei Romano-Catolice, Bucureşti, 2001, p. 343.

[28] J.D. DOUGLAS, *Dicţionar Biblic*, p. 838; Paul J.ACHTEMEIER, *The HarperCollins Bible Dictionary*, HarperCollins Publishers, ^{2}1996, pp. 554-555.

[29] Vincent E.BACOTE, „Justice", în: Kevin J.Vanhoozer, *Dictionary for Theological Interpretation of the Bible*, Baker Book House, Grand Rapids, 2005, pp. 415-416.

[30] R.E.CLEMENTS, *Old Testament Theology: A Fresh Approach*, Marshall, Morgan& Scott, London, 1978, pp. 72-73.

specific davidică (*1Regi* 10, 1; 16, 13; *2Regi* 19, 21; *4Regi* 9, 1-3) – El va desăvârși acțiunea restauratoare a lui *mișpat* oferind lumină tuturor neamurilor pământului – judecata de tip *mișpat* fiind sinonimă cu mântuirea *yeșua* (*Isaia* 9, 2-7[31]). Aceasta deoarece *mișpat* și *țedaca*, stabilind granițele relației dintre Yahwe și popor, devin două substantive ce denumesc manifestarea judecății divine (a lui Mesia Iisus Hristos în plan eshatologic) în vederea restabilirii dreptății și ordinii originale[32] (*tov meod*).

Cu referire strictă la drepturile omului, *mișpat* are și dimensiunea unui drept patrimonial legal, mai ales în cazul restituirii unor drepturi celor păgubiți la finele unui proces juridic. Folosit în acest sens, *mișpat* ia apărarea celor năpăstuiți, inocenți – Însuși Yahwe favorizându-i pe cei defavorizați sau minoritari căzuți de atâtea ori în mâinile autorităților civile și religioase corupte (*3Regi* 8, 45; *2Paralipomena* 6, 35; *Psalm* 9, 4-5; 139, 12: „Eu știu că Domnul îi va face săracului judecată [*din*] și sărmanului dreptate [*mișpat*]”). De asemenea, o femeie sclavă poate cere drepturi pentru fata sa servitoare-ibovnică atunci când stăpânul vrea s-o căsătorească cu fiul lui (*kemișpat habbanot – Ieșirea* 21, 9). Se pot întâlni în cuprinsul Vechiului Testament multe expresii conexe lui *mișpat* care descriu violarea drepturilor omului (*gzl – Isaia* 10, 2; *rss – Osea* 5, 11; *ms – Iov* 31, 13; *nth* la forma verbală Hifil, care înseamnă „a perverti dreptul cuiva” – *Ieșirea* 23, 6; *Deuteronom* 16, 19; 24, 17; 27, 19; *1Regi* 8, 3; *Proverbe* 18, 5; *Plângeri* 3, 35), acțiuni care vor suferi neîntârziat pedeapsa lui Dumnezeu (*Amos* 1-2).

Alte pasaje biblice care construiesc cu *mișpat* cazurile drepturilor individuale sunt: *mișpat habbekora* „dreptul celui întâi-născut” (*Deuteronom* 21, 17); *mișpat haggeulla* „dreptul la răscumpărare” (*Ieremia* 32, 7); *mișpat hayerușșa* „dreptul la proprietate” (*Ieremia* 32, 8). Nu trebuie uitat nici *mișpat hammelek* „dreptul regelui” (*1Regi* 8, 9-11), care vizează legitimitatea divină cu care acesta conduce poporul. În dimensiunea cultică avem de asemenea *mișpat hakkohanim* „dreptul preoților” de a se hrăni de la Templu[33]. Într-o manieră mult mai sistematică putem spune că termenul *mișpat* se întâlnește în diverse grupuri ce descriu anumite

---

[31] Donald E.GOWAN, *Eschatology in the Old Testament*, T&T Clark, Edinburgh, ²2000, pp. 32-35.

[32] George-Codruț ȚAPCIUC, *Noțiunile de Dreptate și Judecată în Vechiul Testament*, Teză de Doctorat susținută la Facultatea de Teologie Ortodoxă „Dumitru Stăniloae”, Iași, 2014, p. 160.

[33] B. JOHNSON, „מִשְׁפָּט *mišpāt*”, în: G.Johannes Botterweck et.alii. (eds.), *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. 9, William B.Eerdmans Publishing, Grand Rapids, 1998, pp. 91-92.

drepturi apărate de Lege, de Tora: drepturile unei fete (*Ieșirea* 21, 9); drepturile orfanilor, văduvelor sau străinilor (*Deuteronom* 10, 18; 24, 17; 27, 19); drepturile preoților (*Deuteronom* 18, 3; *1Regi* 2, 13); drepturile celui întâi-născut (*Deuteronom* 21, 17); drepturile și îndatoririle nazireului Samson (*Judecători* 13, 12); drepturile regilor (*1Regi* 8, 9-11); drepturile servitorului lui Iov (*Iov* 31, 13); drepturile celor ce iubesc Numele lui Dumnezeu (*Psalm* 118, 132); drepturile celor săraci și nevoiași (*Psalm* 139, 12-13; *Ieremia* 5, 28); dreptul profeților la răscumpărarea unei țarine (*Ieremia* 32, 7-8; *Iezechiel* 21, 27-32[34]).

De aceea, nu este deloc de mirare faptul că după cum spunea și biblistul J. Barr[35], anumite noțiuni ale termenului generic de *mișpat* (el insistă în special pe nuanța lui *mișpat* din *Deuteronom* 21, 15-17: „De va avea cineva două femei, una iubită și alta neiubită... iar întâiul-născut va fi al celei neiubite, acela, în ziua când își va împărți averea către fiii săi... îl va recunoaște drept întâi-născut pe fiul celei neiubite, acestuia îi va da parte îndoită din toate câte va avea...”) se apropie de înțelesul modern al conceptului „drepturile omului” (strict în dimensiunea juridică a termenului).

Analiza filologico-teologică a substantivului חֹק *hoq* „statut”

Un alt termen adiacent lui *mișpat* și aparținător registrului drepturilor este cel de חֹק *hoq* „statut”. În primă instanță, ideea de „statut, decret, ordonanță”, adică o împuternicire juridică prescrisă clară care trimite către efectuarea unei anume acțiuni (*Facerea* 47, 26; *Ieșirea* 15, 25). Termenul de *hoq* se mai întâlnește și cu sensul de a împărți o porțiune de pământ cu valoarea raportată la întreg (*Facerea* 47, 22[36]). Substantivul masculin *hoq* derivă din rădăcina *haqaq* care înseamnă literar „a grava, a scrie”, întâlnindu-se de aproximativ 128 de ori în Biblia ebraică[37]. Era un obicei cunoscut al anticilor de a grava legi în piatră

[34] Richard SCHULTZ, „Justice מִשְׁפָּט *mišpāt*”, în: Willem A.VanGemeren (ed.), *New International Dictionary of Old Testament Theology & Exegesis*, vol. 4, p. 841.

[35] James BARR, „Ancient Biblical Laws and Modern Human Rights”, în: John Barton (ed.), *Bible and Interpretation: The Collected Essays of James Barr*, vol. 1, Oxford University Press, Oxford, 2013, pp. 474-475.

[36] James SWANSON, *A Dictionary of Biblical Languages: Hebrew Old Testament*, Logos Research Systems, Ouk Harbor, [2]2001.

[37] De asemenea, forma verbală a lui *hoq* este *șamar* care vizează acțiunea păstrării Legii lui Dumnezeu, a preceptelor ei ce trebuie respectate. Acestea pot fi îndatoriri impuse de Dumnezeu

sau metal, ca mai apoi să le înfățișeze în locuri publice (așa este spre exemplu cazul legilor lui Hammurabi[38]). De aceea, etimologia rădăcinii *hqq* provine din limbile semitice. În cultura Orientului Apropiat Antic, întâlnim inscripția „Hadad" din Zincirli care spre finalul ei păstrează fraza *thq 'lyh* ce se poate traduce prin „Ar trebui să-i scrii lui deopotrivă". Într-o inscripție funerară feniciană întâlnim cuvântul *mhq* care desemnează profesia de legiuitor. În limba arabă, cuvântul *haqqa* înseamnă „a tăia în ceva" care se apropie ca sens de ebr. *hoq* întâlnit în *Deuteronom* 33, 21 cu sensul de „porțiune". Rădăcina *hqq* se poate întâlni și în limbile semitice sudice unde în zona Etiopiei cuvântul *heq* înseamnă „lege, precepte", iar în spațiul geografic din apropierea Tigrului forma verbală vizează acțiunea de a căuta împlinirea dreptății[39].

Sintagma *hoq* este înrudită la nivel frazeologic cu alte cuvinte aparținătoare spectrului legislativ: *debarim* „cuvinte"; *tora* „Lege"; *mișpat* „judecată"; *edut* „mărturie"; *mițva* „poruncă". O dilemă în ceea ce privește înrudirea semantică a lui *hoq* cu *mișpat* este faptul că unii specialiști susțin că primul face referire strictă doar la legile cultice, în timp ce al doilea se referă strict la legile civile. Alții însă nu se pot decide, spunând că este dificil să poți realiza vreo distincție clară între cei doi termeni. Această din urmă afirmație științifică pare să fie cea mai acurată în cazul substantivului la genul masculin *hoq*, fiindcă el apare atât în contexte legate de legile cultice (*Ieșirea* 12, 14; 13, 10; 27, 21; 28, 43; 29, 28; 30, 21; *Levitic* 7, 36; 24, 9; *Numeri* 9, 3. 12. 14; 18, 8; 19, 2), cât și în

(*Iș* 18, 16) sau chiar de către om (*Fc* 47, 26; *Jud* 11, 39; *2Par* 35, 25; *Iz* 20, 18). Când *hoq* intră în conexiune cu *berit* „Legământ", descrie poruncile pe care Dumnezeu le-a statornicit prin intermediul alianței cu poporul Său. De asemenea, decretul Domnului (*hoq YHWH*) oferă regelui drepturile legale asupra poporului (*Ps* 2, 7).

[38] Legile antice ale regelui Hammurabi au fost cioplite într-o rocă de diorit înaltă de aproximativ 2 metri și jumătate, găsită de către arheologii francezi în anul 1901 în timpul excavațiilor din capitala Elamită: Susa. Textul legislativ identificat este publicat un an mai târziu de către arheologul Vincent Scheil. Textul scris în limba akkadiană numără aproximativ 8000 de cuvinte împărțite pe 51 de coloane. Textul are un prolog, o colecție de 282 de legi aparținătoare babilonienilor și un epilog. În vârf apare imaginea regelui Hammurabi stând în fața zeului soarelui Șamaș – zeitatea responsabilă cu judecata în panteonul babilonian. A se vedea Eckart OTTO, „Laws of Hammurapi", în: Brent A.Strawn (ed.), *The Oxford Encyclopedia of The Bible and Law*, Oxford University Press, Oxford, 2015, pp. 500-501.

[39] H. RINGGREN, „חֹק *hōq*", în: G.Johannes Botterweck et.alii. (eds.), *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. 5, William B.Eerdmans Publishing, Grand Rapids, 1986, p. 140.

contexte legate de legile civile (*Ieșirea* 18, 16; *Numeri* 27, 11; *1Regi* 30, 25; *Psalm* 93, 20; *Proverbe* 31, 15; *Ieremia* 32, 11; *Mihea* 6, 16; 7, 11[40]).

De asemenea, termenul חֹק *hoq* vizează și sfera drepturilor legale. Iosif îi oferă Faraonului a 5-a parte din roadele pământului lucrat de evrei, cu excepția producției preoților (*Facerea* 47, 26: „Și din aceasta a făcut Iosif o rânduială [*hoq*] care dăinuie până astăzi în țara Egiptului: a cincea parte să i se dea lui Faraon; scutit era doar pământul preoților, care nu era al lui Faraon”). Profetul Isaia amintește despre decretele arbitrare ale conducerii politice din Babilon care încalcă drepturile elementare ale cetățenilor evrei (10, 1a: „Vai celor ce scriu [*hoq*] răutate!”). Chiar și corpurile cerești sau pământești urmează anumite decrete fizice naturale (*hoq*) stabilite de Dumnezeu Creatorul (*Iov* 28, 26; 38, 10; *Psalm* 148, 6; *Proverbe* 8, 29; *Ieremia* 5, 22[41]). Majoritatea ocurențelor lui *hoq/huqqa* implică în sfera drepturilor noțiunile de „statut” și „ordonanță”. După cum spuneam, este greu de diferențiat aceste substantive (*hoq/huqqa*) de ceilalți termeni foarte asemănători: מִשְׁפָּטִים *mișpatim* „porunci” și תּוֹרֹת *torot* „legi”, din moment ce în Cartea Deuteronomului toți acești termeni evocați (*mițvot* – „poruncă”, *huqqim* – „statute”, *mișpatim* – porunci/judecăți; *debarim* – „cuvinte” etc.) nu desemnează grupuri de legi individuale, ci sunt folosiți pentru a desemna corpusul de legi (torot) în întregimea lui. Spre exemplu, în *Psalm* 80, 4-5 cuvintele *hoq* – „statut”, *mișpat* – „judecată” și *edut* – „mărturie” par să se refere la o singură realitate: regulile pentru sărbătoare. Toate aceste exemple ale câmpului semantic aparținător lui *hoq* și *mișpat* dovedesc faptul că înțelesul original al termenilor s-a pierdut în istorie, iar diferențele de nuanțe pot fi observate foarte greu[42].

Unul din textele clasice care amintește despre existența unor statute lăsate de Dumnezeu în poporul Său este cel din *Levitic* 26, 46: אֵלֶּה הַחֻקִּים וְהַמִּשְׁפָּטִים וְהַתּוֹרֹת אֲשֶׁר נָתַן יְהוָה בֵּינוֹ וּבֵין בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בְּהַר סִינַי בְּיַד־מֹשֶׁה – „Acestea sunt orânduirile/statutele [*hahuqim*], poruncile [*mișpatim*] și legile [*torot*] pe care Dumnezeu le-a dat [*natan*] între El și copiii lui Israel [*benei* Israel] prin Moise, pe muntele Sinai” (trad. autorului). Expresia *hahuqim ve hamișpatim* „orânduirile și poruncile”

[40] Peter ENNS, „חֹק *hōq*”, în: Willem A.VanGemeren (ed.), *New International Dictionary of Old Testament Theology & Exegesis*, vol. 2, Zondervan Publishing, Grand Rapids, 1997, p. 250.
[41] R.Laird HARRIS et.alii., *Theological Wordbook of the Old Testament*, p. 317.
[42] H. RINGGREN, „חֹק *hōq*”, pp. 142-143.

se referă la Codul Legământului (*Ieșirea* 20-23) revelat pe Sinai, la legile Șabatului și-a Jubileului din *Ieșirea* 25 dar și la toate poruncile suplimentare cuprinse în Levitic. Cuvântul *hahuqim* „orânduirile/statutele" mai apare în Cartea Leviticului doar o singură dată în 10, 11 unde preoții sunt îndemnați să evite consumul de alcool ca să poată să implementeze bine Legea lui Dumnezeu în popor. Cuvântul *mișpatim* „porunci" din contră, apare destul de frecvent în Cartea Leviticului (18, 4-5; 19, 37; 20, 22; 25, 18; 26, 15[43]). Interesantă este traducerea rabinului B.A. Levine cu privire la rădăcina *hoq* din *Levitic* 26, 46 care folosește cuvântul „instrucțiune", spunând că în mod similar se încheie și următorul capitol (*Levitic* 27, 34), Moise insistând aici tot pe poruncile cuprinse în Codul Sfințeniei (*Levitic* 17-26) punctând sursa revelaționară a acestora pentru ca nimeni să nu mai poată să conteste autoritatea acestor învățături legislative[44].

Substantivul *hoq* se mai poate întâlni în unele instanțe alături de adjectivul *olam* referindu-se la un „statut veșnic" care să fie păstrat din generație în generație (*Ieșirea* 12, 14; *Levitic* 3, 17; 7, 36; *Numeri* 10, 8[45]).

Analiza filologico-teologică a verbului שָׁפַט *șafat* „a judeca"

Tot în sfera semantică a drepturilor omului intră și verbul שָׁפַט *șafat* „a judeca" care la forma verbală Qal, rădăcina *șft* vizează acțiunea de a decide în instanță cu autoritatea de a lua un verdict final, fie de achitare, fie de pedepsire (*Ieșirea* 18, 16; *3Regi* 3, 9). La forma verbală Nifal, rădăcina *șft* este sinonimă cu acțiunea în sine de a fi judecat (*Psalm* 9, 19), de-a rezolva litigiile prin aducerea părților la curtea de judecată spre a fi confruntați fiecare cu dovezile existente (*1Regi* 12, 7; *Psalm* 37, 33; 108, 7; *Proverbe* 29, 9; *Isaia* 43, 26). La participiul formulei verbale Piel, rădăcina *șft* vizează acțiunea de a pleda în fața judecătorului pentru cauza unuia adus la judecată influențând astfel decizia finală (*Judecători* 9, 14-15). De regulă, judecata urmează dreptatea lui Dumnezeu,

---

[43] Jacob MILGROM, *Leviticus 23-27: A New Translation with Introduction and Commentary*, coll. *The Anchor Bible* 3B, Doubleday, New York, 2001, p. 2342.

[44] Baruch A.LEVINE, *The JPS Torah Commentary: Leviticus*, The Jewish Publication Society, Philadelphia, 1989, p. 192.

[45] Peter ENNS, „חֹק *hōq*", p. 251.

pedepsele fiind pregătite pentru cei necredincioși care disprețuiesc Legea lui Dumnezeu (*Proverbe* 19, 28-29[46]).

Etimologia rădăcinii שפט *șft* este greu de stabilit cu acuratețe, însă putem face unele corelații. În Nord-Vestul Orientului Apropiat Antic verbul *șāfat* împrumutat din limba akkadiană, însemna exercitarea puterii. De asemenea, documentele din Mari conțin primele ocurențe ale rădăcinii *șft*. Aici subiectul este regele cel care își exercită autoritatea, cea mai întâlnită formulă fiind „*șiftam șafātum*” care viza ordinul dat de rege. Substantivul *șiftu* înseamnă „poruncă, ordin, edict”, iar funcția lui verbală asigura ordinul de arest, aducerea inculpatului la judecată, declararea verdictului și executarea ordinului. În acest context, *șāfitum* avea de-a face cu locuitorii din Mari și din împrejurimi, stabilind legile civile și instanțele de judecată. Există, de asemenea, și unele derivate asiriene și babiloniene a rădăcinii שפט *șft*, verbul *șāfatu* însemnând „a determina, a decide, a conduce”, titlul de *șāfitu* fiind de înaltă demnitate regală. Zeul soarelui Șamaș era numit cu titlul de *șāfitum* adică „judecătorul zeilor și al oamenilor”. Literatura ugaritică se centrează etimologic pe zona dintre regalitate și judecătorie. Aici verbul *ṯpt* înseamnă „a judeca” cu sensul de a restabili dreptatea socială având corespondentul practic verbul *din* care viza latura juridică aplicabilă. În cultura feniciană întâlnim o nouă nuanță, aici substantivul *mșpt* înseamnă „dominare” derivând din rădăcina *șpt* care se folosește cu sensul de „a pedepsi[47]”.

Verbul *șafat* întâlnindu-se de aproape 200 de ori în Biblia ebraică, descrie în general acțiunea de judecată cu scopul de a restabili ordinea și dreptatea în societate. Cu privire la activitatea umană, *șft* acoperă întreaga zonă de activitate a menținerii justiției. Prima datorie a regelui, dar și a conducătorilor civili aflați în subordinea sa, era aceea de-a menține ordinea în populația lor, garantând drepturile cetățenilor (*Levitic* 19, 15; *Psalm* 71, 4; *Proverbe* 29, 14; *Isaia* 1, 17; *Zaharia* 7, 9-10). Acei conducători care dădeau dovadă de inconsecvență și corupție în administrarea dreptății și a Legii divine erau condamnați la judecată de Însuși Dumnezeu – Dreptul Judecător al tuturor oamenilor (*Psalm* 58, 1-3;

---

[46] James SWANSON, *A Dictionary of Biblical Languages: Hebrew Old Testament*; Francis BROWN et.alii., *The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon*, p. 1048.

[47] H. NIEHR, „שָׁפַט *šāpat*”, în: G.Johannes Botterweck et.alii. (eds.), *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. 15, pp. 414-417.

81, 2; *Isaia* 1, 23; *Ieremia* 5, 28). Această activitate de restaurare a ordinii sociale și a dreptății eshatologice în Israel va fi activitatea de bază a Mântuitorului Hristos (*Isaia* 11, 3-4; 16, 5). Domnia universală a lui Dumnezeu este afirmată de acțiunea Sa de a conduce pământul cu dreptate (*1Paralipomena* 16, 33; *Psalm* 95, 13; 97, 9). Dreptatea stabilită de Judecătorul suprem va consta în eliberare și restaurare (vindecare), grație mântuirii pe care Yahwe o va dărui poporului Său credincios (*1Regi* 24, 15-16; *2Regi* 18, 19. 31; *Psalm* 7, 8-9; 25, 1; 34, 24; 42, 1; *Plângeri* 3, 59; *Isaia* 51, 5[48]).

Din perspectivă istorică, acțiunea judecării potrivit Legii începe în Israel prin persoana lui Moise (*Ieșirea* 18, 13-26) cel care stabilește judecători pe bătrânii comunității[49], pe preoți sau chiar pe oamenii ce formau întreaga adunare (*Ieșirea* 18, 22; *Numeri* 35, 24; *Deuteronom* 1, 16; 16, 18; 25, 1; *1Regi* 3, 28; *2Paralipomena* 19, 6; *Isaia* 5, 3; *Iezechiel* 44, 24; *Miheia* 3, 11). Trei secțiuni biblice de bază există în problema dezvoltării sistemului judiciar în Israel (*Ieșirea* 18, 12-27;

---

[48] Richard SCHULTZ, „שׁפט *șpt*”, în: Willem A.VanGemeren (ed.), *New International Dictionary of Old Testament Theology & Exegesis*, vol. 4, pp. 214-217.

[49] Spre deosebire de judecătorii avizați (*șofetim*) în ceea ce privește abaterile grave de la Legea lui Dumnezeu, bătrânii erau însărcinați cu judecarea unor infracțiuni mai puțin severe. Astfel că ei se ocupau de cazuri minore, în general de litigii interpersonale: judecarea omuciderilor accidentale (*Dt* 19, 12); pedepsirea copiilor neascultători (*Dt* 21, 19-20); judecarea miresei nesupuse (*Dt* 22, 13-21); pedepsirea refuzului adoptării legii leviratului (*Dt* 25, 5-10) etc. Nu se cunoaște însă cu exactitate dacă bătrânii și judecătorii acționau simultan sau dacă fiecare își aveau sala lor de judecată, sau dacă judecau diferit cazuri similare – cert este că judecătorii profesioniști (*șofetim*) apar în Israel doar în perioada premonarhică și monarhică. Nu putem ști cu exactitate dacă bătrânii dețineau și funcția de a pune în aplicare verdictul judecării vreunui caz, deși pare tot mai clar că această autoritate aparținea în vremea lui Moise doar preoților (*Iș* 24, 14) – nu avem din păcate date istorice sustenabile care să descrie cu claritate periplul dezvoltării funcției judecătorești în Israel – deținem însă doar speculații cu privire la temă. Interesantă în acest scenariu devine reforma juridică a lui Iosafat care pe baza autorității Torei reîntărește activitatea judecătorească în Israel, deși adepții teoriei documentelor susțin că literatura deuteronomistă face intenționat abstracție de reformă tocmai pentru a oferi o și mai mare autoritate judecătorilor din cartea Deuteronomului. Este un topic bun de investigat care poate fi contestat ușor deoarece această gândire competitivă dintre deuteronomism și cronici pare a fi expresia unei *eisegeze* dominate de spiritul capitalist postmodern. Însă această direcție de investigație nu face obiectul cercetării noastre. Noi, după cum ne-am declinat deja poziția, nu admitem veridicitatea teoriei documentelor. A se vedea A. ROFÉ, „The Organization of the Judiciary in Deuteronomy”, în: P.M.M. Daviau et.alii., *The World of the Aramaeans*, vol. 1, Sheffield Academic Press, Sheffield, 2001, pp. 92-112; Jeffrey H.TIGAY, „The Role of the Elders in the Laws of Deuteronomy”, în: Grant Frame et.alii. (eds.), *A Common Cultural Heritage: Studies on Mesopotamia and the Biblical World in Honor of Barry L.Eichler*, CDL Press, California, 2011, pp. 89-90; Gary N.KNOPPERS, „Jehoshaphat's Judiciary and The Scroll of YHWH'S Torah”, în: *Journal of Biblical Literature*, 113 (1994), 1, pp. 59-62.

Numeri 11, 16-25; *Deuteronom* 1, 9-17[50]), specialiștii neputându-se decide cu privire la acuratețea istorică a episoadelor narative de mai sus tocmai datorită lipsei de omogenitate a teoriei documentelor[51]. Judecătorii lui Israel din perioada premonarhică sunt văzuți ca oficii judiciale, consecvenți acestei formule concluzive: „Și a judecat în Israel...” (*Judecători* 10, 2; 12, 7-9; 15, 20; 16, 31). Judecătorii lui Israel nu doar aplicau drept judecata, dar aceștia erau persoane strâns legate de Dumnezeu. Judecătorul Otniel este descris ca fiind cel care judecă (יִשְׁפֹּט – *yișpot*) potrivit Duhului Sfânt care-l stăpânește (*Judecători* 3, 10), iar Debora este descrisă în *Judecători* 4, 4 ca fiind o prorociță[52]. De aceea, activitatea judecătorilor premonarhici este dominată mai puțin de latura juridică, aceștia judecau mai degrabă idolatria în Israel restabilind prin faptele lor legătura de comuniune dintre Yahwe și poporul Său (*Judecători* 10, 10-16). Expresia „a plâns către Domnul” din 10, 10 este strigătul de pocăință al evreilor care se întorc spre Dumnezeu ca urmare a misiunii judecătorilor[53].

Textul amintit mai sus care descrie alegerea judecătorilor de către Moise (*Ieșirea* 18, 13-26) are, de asemenea, o nuanță gramaticală aparte. Ultimele două versete (18, 25-26) sunt oferite tocmai pentru a sublinia repetiția acțiunii de judecare a poporului. Prezența verbelor שָׁפְטוּ („judecau”) → יְבִיאוּן („aduceau”) → יִשְׁפּוּטוּ („decideau”) în progresia aceasta, spune cercetătorul A. Niccacci[54], marchează tranziția dinspre narativ înspre explicativ (așa este de pildă și în cazul textelor din *Ieșirea* 34, 29-33 sau *2Paralipomena* 25, 14) oferindu-se astfel

---

[50] Trebuie amintit în acest punct faptul că unii cercetători spun că activitățile juridice ale unei societăți trebuie înțelese în contextul lor social și politic. Însă odată cu modificările și transformările politice apar transmutații și în sistemul judicial unde o anume autoritate paradigmatică poate fi augmentată sau suspendată. Așa este de pildă cazul lui David care regizează un transfer de autoritate juridică de la un nivel socio-politic la un altul (*2Rg* 14, 4-21). A se vedea Elizabeth BELLEFONTAINE, „Customary Law and Chieftainship: Judicial Aspects of 2 Samuel 14.4-21”, în: *Journal for the Study of the Old Testament*, 12 (1987), 38, pp. 47-72.

[51] Hanoch REVIV, „The Traditions Concerning the Inception of the Legal System in Israel: Significance and Dating”, în: *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, 94 (2009), 4, pp. 566-575.

[52] Richard SCHULTZ, „שׁפט *șpt*”, pp. 215-216.

[53] Frederick E.GREENSPAHN, „The Theology of the Framework of Judges”, în: *Vetus Testamentum*, 36 (1986), 4, pp. 391-392.

[54] Alviero NICCACCI, *The Syntax of the Verb in Classical Hebrew Prose*, coll. *Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series* 86, Sheffield Academic Press, Sheffield, 1990, pp. 67-68.

criteriile obiective morale după care acești judecători aleși de Moise judecau poporul. Sistemul judiciar din Israel se deosebea de toate celelalte sisteme juridice ale Orientului Apropiat Antic deoarece la baza actului de judecată (*șft*) stătea raportarea faptelor personale la cerințele morale ale Torei. Dreptatea actului de judecată era egal distribuită cu acțiunile fiecărui ins în parte – orice faptă care contravenea cu dreptatea Legii era condamnată, iar în unele cazuri deosebit de grave de conduită intervenea Însuși Dumnezeu pentru pedepsirea paradigmatică a făptașului și restabilirea ordinii Sale în popor[55]. În perioada Antichității târzii, spune rabinul S. Hirshberg, sistemul juridic din Israel cunoștea trei mari curți de judecată: prima era curtea numită „Beth Din" prezidată de trei judecători și se ocupa cu cazuri minore de jurisprudență; cea de-a doua „Sanhedrin-ul" ghidându-se după legislația Talmudului și a sistemului Halakha constituit dintr-un efectiv de 23 de membri; iar cea de-a treia curte era Curtea Supremă a Israelului Antic supranumită și „Marele Sanhedrin" alcătuită din 71 de judecători – număr preluat din adunarea celor 70 de bătrâni din timpurile mozaice[56]. Însă odată cu instituționalizarea Sanhedrinului în secolul II î.Hr. autoritatea divină a jurisprudenței iudaice trece printr-o amplă transformare, astfel încât, autoritatea ultimă a actului judicial revine doar membrilor judecători care dețin în mâinile lor toată autoritatea din cer și de pe pământ – Yahwe Judecătorul eshatologic al dreptății este înlocuit de paradigma judecătorului imanent[57].

Raportat strict la topicul drepturilor omului, judecătorul *șofet* avea responsabilitatea morală să fie imparțial judecând cu echitate drepturile tuturor cetățenilor, dar mai ales evitând discriminarea celor devaforizați (săracii și asupriții societății[58]). Textele clasice, în acest sens, sunt cele din *Psalm* 71, 4[59]

---

[55] Robert R.WILSON, „Israel's Judicial System in the Preexilic Period", în: *The Jewish Quarterly Review*, 74 (1983), 2, pp. 230-231.

[56] Rabbi Samuel HIRSHBERG, „Jurisprudence Among the Ancient Jews", în: *Marquette Law Review*, 11 (1926), 1, pp. 25-26.

[57] Michael WALZER, „The Legal Codes of Ancient Israel", în: *Yale Journal of Law & the Humanities*, 4 (1992), 2, p. 338.

[58] Judecătorul în Israel avea drept paradigmă ultimă caracterul ireproșabil al Dreptului Judecător Yahwe, Care precum în cazul Sodomei și Gomorei, va face de fiecare dată dreptate celui credincios căci nu va da spre moarte sufletul lui cu al celui nelegiuit (*Fc* 18, 24-26). Însă atunci când la baza actului de judecată, dreptatea lui Dumnezeu manifestată prin milă și iertare, este înlocuită cu dreptatea omului, adică cu judecățile lui subiective și arbitrare, standardele morale ale lui Dumnezeu (deosebirea dintre bine și rău) sunt încălcate iar cei

și *Proverbe* 31, 9[60]. Îndemnul adresat regelui Lemuel din partea mamei sale (*Proverbe* 31, 9) de a apăra drepturile celor defavorizați și ușor de discriminat este un prerogativ de onoare a funcției judecătorești regale. În ultimă instanță, numai regele cu judecata dreaptă mai poate face dreptate celor săraci și obidiți, aceasta fiind de fapt o preocupare socială a casei regale plină de respect și demnitate. Pentru această mamă enigmatică, inspirată probabil din literatura sapiențială iudaică, tronul regal al fiului său nu se putea clădi cu statornicie decât numai cu rădăcinile adânc înfipte în dreptate și onoare, caracteristicile ordinei universale stabilite de Dumnezeu[61]. Funcția verbală Qal a rădăcinii *șft* țintește către sursa ultimă de autoritate în cazurile de judecată: Yahwe, Judecătorul întregului pământ, El este infailibilul *șofet* al întregului univers (*Psalm* 49, 6; 95, 12-13[62]). În această cheie de lectură restauratoare a demnității umane se poate observa cel mai bine funcția de bază a lui *șft* – aceea de a se conforma dreptății divine, normelor ei morale, pentru ca judecătorii să demareze acțiuni precise de restaurare juridică a ordinii din mijlocul unei comunități, apărând până la capăt drepturile tuturor cetățenilor[63].

---

neputincioși și slabi devin victimele unui sistem corupt de orânduire. Jurisprudența contemporană a interzis definitiv rolul de Judecător al lui Dumnezeu, toate cazurile litigioase sunt consumate strict în sfera decizională a omului profesionist. Probabil un grad mai ridicat de umanitate din partea judecătorilor contemporani (precum cazul lui Avraam care mijlocea pentru salvarea de la moarte a compatrioților săi) ar atrage și mai mult simpatia publicului. Când judecătorul se comportă cu mai multă îngăduință în deciziile sale atrage și mai mult respectul subalternilor săi; de asemenea, când avocații aduc mărturii în fața judecătorului pentru clienții lor dominate de-o apărare puternică, respect pentru autoritate și deschise spre rezoluții, atunci întregul proces juridic devine mult mai maleabil pentru demnitate. A se vedea Timothy D.LYTTON, „Shall not the Judge of the Earth Deal Justly?: Accountability, Compassion, and Judicial Authority in the Biblical Story of Sodom and Gomorrah", în: *Journal of Law and Religion*, 18 (2003), 1, pp. 50-55.

59 „Ca el să judece cauza celui sărac din popor, să izbăvească copiii aflați în nevoi și să-l zdrobească pe opresor" – (trad. autorului).

60 „Deschideți gura, judecă cu dreptate și apără drepturile celor săraci și în nevoi" – (trad. autorului).

61 Duane A.GARRETT, *Proverbs, Ecclesiastes, Song of Songs*, coll. *The New American Commentary* 14, Broadman & Holman Publishers, Nashville, 1993, p. 246; Leo G.PERDUE, *Proverbs*, coll. *Interpretation: A Bible Commentary for Teaching and Preaching*, John Knox Press, Louisville, 2000, p. 274.

62 R.Laird HARRIS et.alii., *Theological Wordbook of the Old Testament*, p. 948.

63 G. LIEDKE, „שפט *șpt, to judge*", în: Ernst Jenni, Claus Westermann (eds.), *Theological Lexicon of the Old Testament*, vol. 3, Hendrickson Publishers, Peabody, 1997, pp. 1392-1399.

Analiza filologico-teologică a substantivului שֹׁחַד *șohad* „corupție/mită”

De foarte mare importanță în problematica drepturilor omului este studierea cuvântului שֹׁחַד *șohad* care se traduce literar prin „corupție, mită” – mai ales în acest punct al cercetării noastre unde am stabilit importanța *sine qua non* a judecătorilor integri la scară universală (*Proverbe* 31, 9). Acest substantiv se întâlnește în preajma verbului *laqah* care înseamnă „a lua mită” (*Ieșirea* 23, 8; *Deuteronom* 10, 17; 16, 19; 27, 25; *1Regi* 8, 3; *2Paralipomena* 19, 7; *Psalm* 14, 5; *Proverbe* 17, 23; *Isaia* 1, 23; *Iezechiel* 22, 12[64]). Acțiunea coruperii autorității umane prin intermediul darurilor interesate (שֹׁחַד) merge mână în mână cu verbul *sillep* de la rădăcina *slp* (*Ieșirea* 23, 8 – סלף) care se referă la acțiunea duplicității și-a distorsionării dreptății (*țedeq*) prin intermediul mitei (*șohad*) – de aceea, Dumnezeu va rosti prin gura profetului Amos următoarele: „și-au pângărit cuvântul cuvios” (5, 10b). Câmpul semantic al lui שחד *șhd* este înrudit cu noțiuni ce descriu în general răsucirea ordinei lui Dumnezeu și consecințele unei astfel de acțiuni: nedreptatea umană și justiția divină (*slp*); conspirația (*bt*); pervertirea justiției (*ql*); răsucirea, sugrumarea și zdruncinarea adevărului (*ptl*[65]).

Termenul *șohad* are ca prim înțeles ideea de a dărui ceva, însă de fiecare dată cu intenția clară de a primi în schimb un favor imediat, mai mult sau mai puțin legal. Dăruirea de tip *șohad* nu este deloc dezinteresată, făcută dintr-o inimă sinceră: în textul din *3Regi* 15, 19 שֹׁחַד urmărește ruperea unui legământ politic; în textul din *4Regi* 16, 8 שֹׁחַד se oferă unui rege mai puternic drept tribut, pentru ca acesta să-l cruțe de la moarte pe un altul capturat; în textul din *Psalm* 25, 10 שֹׁחַד este apanajul vărsătorilor de sânge, ale căror mâini sunt pline de mită; în textele din *Ieșirea* 23, 8 și *Deuteronom* 10, 17 שֹׁחַד se folosește în contextul cel mai periculos pentru apărarea drepturilor omului, și anume, atunci când darul vizează mituirea judecătorilor, când se realizează fapte de corupție

[64] K.M. BEYSE, „שֹׁחַד *șōhaḏ*”, în: G.Johannes Botterweck et.alii. (eds.), *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. 14, p. 556.
[65] David W.BAKER, „סלף *slp*”, în: Willem A.VanGemeren (ed.), *New International Dictionary of Old Testament Theology & Exegesis*, vol. 3, Paternoster Press, Carlisle, 1996, p. 268.

în dauna celor mai slabi și neajutorați[66]. Istoria cutumelor societăților antice ne arată că acțiunea de a dărui (*șohad*) reprezenta directa inter-relaționare dintre dăruitor și primitor. În Orientul Apropiat Antic, darul nu se realiza niciodată voluntar sau lipsit de intenții fățișe – primitorul darurilor trebuia să întoarcă favoarea, într-un fel sau altul, altfel era etichetat ca lipsit de înțelepciune și imprudent – iar această lipsă de etică îl putea costa viața[67].

Profeții evrei de dinainte de exil denunțau deseori corupția judecătorilor lui Israel, atacând astfel lăcomia lor și oprimarea săracilor (*Isaia* 5, 7; *Ieremia* 22, 13; *Amos* 5, 7; 6, 12) – fapte care atrăgeau mânia lui Dumnezeu, pentru că făcătorii lor nu doar că încălcau o normă morală comună, ci aduceau afront sfințeniei lui Yahwe[68]. Profetul Amos este unul dintre cei mai vehemenți contestatari ai corupției din Israel, el descrie cu lux de detalii corupția socială din timpul său, cât și lipsa de orice normă etică în comportamentul opresiv al celor puternici. Aceștia exploatau peste măsură sclavia (2, 6; 8, 6); înșelau oamenii în schimburile de mărfuri (8, 5); îi cumpărau chiar și pe judecători, astfel încât, cel sărac să nu mai aibă nici o șansă de scăpare (2, 7; 5, 10) – din pricina tuturor acestora, dreptatea și onoarea ajunseseră în poporul lui Dumnezeu două valori desuete, ba chiar urâte de toți (5, 10[69]). Profeții Osea și Iezechiel au dezvoltat tema corupției în Israel punctând și dimensiunea spirituală a problemei, evreii corupându-și spiritul cu practicile idolatre adoptate de la popoarele păgâne din preajmă – atrăgând prin aceasta pedeapsa lui Dumnezeu asupra lor (*Iezechiel* 16, 33[70]).

Condamnarea acestor practici de corupție deveniseră un fapt cât se poate de real în Israel, mai ales în mesajul sever al profeților (*Isaia* 1, 23; 5, 23; 33, 15; *Iezechiel* 22, 12; *Miheia* 3, 11). Isaia punctează deznodământul opresiv al

[66] Samuel Prideaux TREGELLES, *Gesenius' Hebrew-Chald to the Old Testament Scriptures*, Rome, 1846, p. 813; William L.HOLLADAY, *A Concise Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, E.J. Brill, Leiden, 2000, p. 365.

[67] Michael L.GOLDBERG, „The Story of the Moral: Gifts or Bribes in Deuteronomy", în: *Interpretation: A Journal of Bible and Theology*, 38 (1984), 1, pp. 16-18.

[68] Xavier LÉON-DUFOUR, *Vocabular de Teologie Biblică*, p. 168.

[69] Bruce E.WILLOUGHBY, „Amos, Book Of", în: David Noel Freedman (ed.), *The Anchor Yale Bible Dictionary*, vol. 1, pp. 203-212.

[70] Mary J.EVANS, „Hosea, Book Of", în: Kevin J.Vanhoozer, *Dictionary for Theological Interpretation of the Bible*, pp. 309-310.

darurilor pentru corupție (33, 15b[71]), iar psalmistul faptele rușinoase ale oamenilor corupți (*Psalm* 25, 10 – *zimma*). Profetul Moise condamnă și el *șohad*-ul, arătând gravitatea morală a acestei practici contrare ordinei lui Dumnezeu (*Deuteronom* 27, 25) și consecințele ei nefaste (*Deuteronom* 16, 19; *1Regi* 8, 3; *Proverbe* 17, 23[72]). În textul paradigmatic din *Deuteronom* 16, 18-20: („În toate cetățile tale, pe care Domnul, Dumnezeul tău, ți le dă, îți vei pune judecători [*șofetim*] și condeieri, după seminții, ca să judece poporul cu judecată dreaptă [*mișpat țedeq*]. Ei nu vor face abateri [*lotateh*] de la judecată, nu vor căta la fața omului și nici nu vor primi daruri [*șohad*], căci darurile orbesc ochii înțelepților și strâmbă pricinile drepților. Pe cel drept cu dreptatea să-l urmărești, pentru ca voi să trăiți și să intrați și să moșteniți țara pe care Domnul, Dumnezeul tău, ți-o dă"), Moise, spune rabinul J.H. Tigay, le poruncește celor însărcinați cu adjudecarea, nu cu conducerea poporului, să evite nepotismele de orice fel în locurile de judecată, poporului în schimb, revenindu-i responsabilitatea să-i denunțe pe judecătorii șantajabili[73]. Porunca mozaică este împărțită tripartit: „să nu pervertești dreptatea"; „să nu dai dovadă de parțialitate" și „să nu accepți mită" (trad. autorului) – stâlpii de rezistență ai sistemului judicial iudaic de inspirație divină[74].

Aceste derapaje morale ale sistemului juridic evreiesc anunțau iminența venire a Dreptului Judecător Mesia Care va desăvârși fragilitatea dreptății, venind ca un Principe integru, împărțind tuturor judecăți drepte, restauratoare (*Psalm* 44, 4; 71, 1; *Isaia* 9, 6; 11, 4; *Ieremia* 23, 5[75]). Dumnezeu Însuși în calitatea Sa de Judecător nemitarnic este paradigma de plecare, căci El a spus clar că nu va accepta niciodată mită din partea omului (*Deuteronom* 17, 2; *2Paralipomena* 19, 7; *Psalm* 14, 5) – modelul acesta trebuia copiat și implementat în toate structurile sociale ale lui Israel, mai ales întru apărarea drepturilor săracilor, străinilor, văduvelor și orfanilor – căci Yahwe le-a dovedit clar celor

---

[71] „Cel ce bate palma doar dacă primește mită [*șohad*] și nu dorește să audă despre vărsătorii de sânge..." – (trad. autorului).

[72] K.M. BEYSE, „שׁחד *ṣōhad*", p. 557.

[73] Jeffrey H.TIGAY, *Deuteronomy*, p. 160; J.G. MCCONVILLE, *Deuteronomy*, coll. *AOTC* 5, InterVarsity Press, Downers Grove, 2002, p. 281.

[74] Christopher WRIGHT, *Deuteronomy*, coll. *New International Biblical Commentary* 4, Hendrickson Publishers, Peabody, 1996, pp. 204-205.

[75] Xavier LÉON-DUFOUR, *Vocabular de Teologie Biblică*, p. 168.

aflați la conducere că acești defavorizați se bucurau de-o atenție specială din partea Lui (*Deuteronom* 10, 17-28[76]).

Analiza filologico-teologică a substantivului דִּין *din* „pledoarie"

Substantivul în masculin דִּין *din*, important și el pentru arealul drepturilor omului în Vechiul Testament, are ca prim sens ideea de pledoarie pentru o anume cauză intentată în procesele de judecată (*Deuteronom* 17, 8; *Ieremia* 30, 13[77]). Termenul implică declararea vinovăției respectiv nevinovăției în instanță, coroborată cu pedepsirea, respectiv achitarea celui în cauză (*Iov* 36, 17; *Psalm* 75, 9), dar și judecarea cazului potrivit dreptății Legii fără a favoriza vreo parte implicată în proces (*Estera* 1, 13; *Psalm* 139, 12-13; *Proverbe* 20, 8[78]).

La funcția verbală Qal, rădăcina *din* apare de 4 ori: în *Facerea* 15, 14, Dumnezeu spune că va judeca (*dan*) neamul ce-l va robi pe Israel; în *Facerea* 30, 6, Dumnezeu a făcut dreptate (*dan*) în cazul lui Rahela; în *Facerea* 49, 16, rădăcina *din* apare cu sensul de „a guverna" (*yadin*[79]), iar în *Deuteronom* 32, 36 se spune că Dumnezeu va pleda (*yadin*) pentru cauza poporul Său[80].

Rădăcina *din* în forma ei prezentă în Vechiul Testament vine din literatura ugaritică, adoptând sensurile ei. Atât *din* cât și *șpt*, deși apar mai mereu interconectate la nivel frazeologic, nu implică neapărat un raport de sinonimie. Ocurența substantivului *din* este de 24 de ori în Biblia ebraică unde de fiecare dată este folosit în context juridic, excepție făcând textul din *Proverbe* 22, 10 unde rădăcina *din* este conjugată sub forma *madon* care înseamnă „conflict", având paralelă substantivul *qalon* care se traduce prin „abuz". În astfel de cazuri,

[76] Michael A.GRISANTI, J.Clinton MCCANN, „שחד *șhd*", în: Willem A.VanGemeren (ed.), *New International Dictionary of Old Testament Theology & Exegesis*, vol. 4, p. 75.

[77] Francis BROWN et.alii., *The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon*, p. 192.

[78] James SWANSON, *A Dictionary of Biblical Languages: Hebrew Old Testament*, Logos Research Systems, Ouk Harbor, [2]2001.

[79] În textul biblic din *Fc* 6, 3 rădăcina *din* apare sub forma de *yadon* „a păstra". Deși este foarte greu de precizat etimologia acestui termen (akkadiană, asiriană, mesopotamiană), totuși, specialiștii înclină să creadă că sinonimul *puhu* „substitut" este cea mai sigură explicație pentru acest *dinanu*, un veritabil *crux interpretum* al Vechiului Testament. Cu sensul de expiațiune se pare că enigmaticul *dinanu* împărtășește același înțeles cu sumerianul *sagil*, care amintește în cronici despre substituția regelui sumerian antic Enlilbani. A se vedea E.A. SPEISER, „YDWN, Gen 6, 3", în: *Journal of Biblical Literature*, 75 (1956), 2, pp. 126-127.

[80] E.J. PENTIUC, „Judge", în: T.Desmond Alexander, David W.Baker, *Dictionary of the Old Testament: Pentateuch*, IVP Academic, Downers Grove, 2003, p. 484.

rădăcina *din* își pierde dimensiunea juridică, transformându-se în acțiuni ce țin de sfera certurilor, disensiunilor (*2Regi* 19, 10; *Eclesiastul* 6, 10[81]).

Cu aplicație rezervată doar activităților umane, דִּין *din* apare frecvent în pasaje legate de apărarea drepturilor oamenilor defavorizați social (*Psalm* 71, 4; *Proverbe* 31, 9). Profetul Ieremia vorbește și el despre pledoaria cu succes (*danu*) în apărarea celor orfani (5, 28); tribul lui Dan este însărcinat să își apere (*dan*) poporul cu tenacitatea unei mușcături de șarpe (*Facerea* 30, 6), iar marele preot Iosua, din perioada post-exilică, era autorizat să apere (*tadin*) cauza de la Templu (*Zaharia* 3, 7). În concluzie, împlinirea tuturor acestor îndatoriri, mai ales apărarea drepturilor celor defavorizați, nu este doar o poruncă de îndeplinit, ci mult mai mult decât aceasta, este esența cunoașterii lui Dumnezeu Cel Care este Drept (*Ieremia* 22, 16[82]).

Dimensiunea exegetică și teologică a noțiunii de „dreptate” (צֶדֶק *țedeq*)

Noțiunea de „drept/dreptate” în limbajul Vechiului Testament are o semiotică bogată, atât din perspectivă semantică, dar mai ales teologică. Abordată noțiunea dintr-un unghi semantic, trebuie să pornim de la rădăcina צדק (*țdq*) care deține o ocurență vastă (aproximativ 523 de locuri vechitestamentare), rădăcina fiind tradusă prin „a fi drept”[83]. Tocmai de aceea, se apelează la grupul de termeni bine delimitați care se traduc în general prin: substantivul צֶדֶק *țedeq* „dreptate”, femininul צְדָקָה *țedaqa* „dreaptă”, verbul צָדַק *țadaq* „a face dreptate”, adjectivul צַדִּיק *țadiq* „drept[84]”. Termenul „dreptate” (*țedeq*) la nivel semantic se apropie

---

[81] Temba L.J.MAFICO, „Judge, Judging”, în: David Noel Freedman (ed.), *The Anchor Yale Bible Dictionary*, vol. 3, pp. 1104-1106.

[82] Richard SCHULTZ, „דין *dyn*”, în: Willem A.VanGemeren (ed.), *New International Dictionary of Old Testament Theology & Exegesis*, vol. 1, Paternoster Press, Carlisle, 1996, p. 939.

[83] Biblistul N.H. Snaith propune totuși o traducere a rădăcinii *țdq* ținând cont de faptul că ea face referire mai degrabă la afilierea față de un standard moral universal aplicabil, semnificația originală se referă la acțiunea de a fi drept, de a te supune unei norme. A se vedea Norman H.SNAITH, *The Distinctive Ideas of the Old Testament*, Schocken Books, New York, 1964, p. 73.

[84] B. JOHNSON, „צָדַק”, în: Heiny-Josef Fabry, Helmer Ringrren (eds.), *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament,* Band VI, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart, 1989, p. 903. Adjectivul *țadiq* („drept, împlinitor al Legii”) cu rădăcina *țdq* vizează un standard etic de raportare (*Fc*. 15, 6; 18, 19; 30, 33; *Lv* 19, 15. 36; *Ps* 72, 1; 144, 17). Printr-o tranziție naturală *țedeq* ajunge să definească acel standard moral prin care Dumnezeu măsoară conduita umană (*Is* 26, 7). De aceea, oamenii trebuie să facă dreptate mai ales în umblarea lor cu Dumnezeu (*Fc* 6, 9; 18, 19;

de mulți alți termeni vechitestamentari: corectitudine, sfințenie, echitate, perfecțiune[85] etc. Are ca prim sens un înțeles juridic, omul drept fiind în primă instanță cel care se supune unui cod legislativ, însă *țedeq* devine mai apoi un standard moral în întreaga lume a Vechiului Testament, standard care este de fapt natura și voința lui Dumnezeu[86] (*Psalm* 144, 17a: „Drept (*țadiq*) este Domnul în toate căile Sale"). Mai mult decât atât, structura semantică a lui *țdq* (masculinul *țedeq*) surprinde în primul rând dreptatea lui Dumnezeu și ordinea cosmică creată de El [*Psalm* 84, 11], ca principiu mântuitor al creației[87], aflându-se mereu în legătură cu termenii חָכְמָה *înțelepciune* și מִשְׁפָּט *judecată*; iar femininul *țedaqa* are în componența sa aspectul practic al relaționării, comuniunii cu

Ps 118, 121; *Pr* 1, 3). Obligația conformării constante la standardele etice ale Legii lui Dumnezeu le revine în primul rând conducătorilor politici și religioși (*2Rg* 8, 15; *Ecl* 5, 8; *Ir* 22, 15), care trebuie să facă mereu dreptate, apărând pretutindeni drepturile oamenilor celor defavorizați din Israel, având drept paradigmă pe Însuși Dumnezeu (*3Rg* 8, 45; *2Par* 6, 35; *Ps* 9, 4-5; 139, 12). A se vedea J.D. Douglas, *Dicționar Biblic*, p. 402.

[85] Xavier LÉON-DUFOUR, *Vocabular de Teologie Biblică*, p. 166-168. De asemenea, rădăcina *țdq* deține o plajă largă de sinonime, toate fiind complementare cu semantica cuvântului ebraic *berit* „Legământ". Așezat în sintonie cu relațiile inter-sociale, *țdq* poate fi așezat alături de verbul „a crede" (*aman*), de substantivele „milă" (*hesed*) și „pace" (*șalom*), dar și de adjectivele „credincioșie" (*emet*) respectiv fidelitate (*emunah*). Prin această semantică se exprimă principiul relației comunionale dintre Dumnezeu și om (*Ne* 9, 33; *Ps* 39, 11; 95, 13; 142, 1; *Os* 2, 21) sau a relației dintre Regele David și Yahwe (*3Rg* 3, 6), a relației regelui cu poporul său (*Is* 11, 5) sau chiar a relațiilor comunionale dintre oameni (*1Rg* 26, 23; *Pr* 12, 17; *Is* 1, 26; 26, 2; 59, 4). Dreptatea și pacea sunt indicatorii ordinei interioare și sociale (*Ps* 34, 27; 84, 10-11), iar adjectivul *șalem*, alături de dreptate, exprimă corectitudinea măsurătorilor în activitățile comerciale publice (*Dt* 25, 15). În raport cu mila și compasiunea, dreptatea exprimă sentimentul de iubire, simțământ foarte apropiat de mila lui Dumnezeu (*Fc* 43, 30; *1Rg* 3, 26; *Am* 1, 11). Dreptatea intră de asemenea în legătură organică cu mântuirea, acțiunea salvatoare a lui Dumnezeu (*Ps* 70, 2; 97, 2; 118, 123; *Is* 62, 1). Substantivul „dreptate", alături de adjectivul „drept", scot în evidență caracteristica esențială a lui Dumnezeu, aceea de a fi drept prin excelență, iar cei care doresc să-I semene trebuie să umble în căile dreptății (*Dt* 9, 5; 32, 4; *Ps* 5, 8; 31, 8; 118, 137; *Pr* 29, 27). Cea mai importantă relație a rădăcinii *țdq* este cu „judecata" (*mișpat*). Relaționările dintre *țedeq* și *mișpat* apar de aproximativ 80 de ori în Biblia ebraică, ele având un puternic conținut relațional, complementar (*Dt* 33, 21; *Is* 5, 7; 28, 17; *Ir* 22, 3; *Am* 5, 7). Dumnezeu în înfățișarea Sa de Rege al lui Israel judecă întreg pământul cu dreptate (*2Rg* 8, 15; *3Rg* 10, 9; *Is* 5, 7; *Ir* 9, 23; *Iz* 18, 5), El va umple întreg Sionul cu dreptate și judecată și-i va mântui pe toți cei care se vor întoarce cu pocăință spre căile Lui (*Is* 1, 27; 33, 5; *Am* 5, 24). A se vedea George-Codruț ȚAPCIUC, *Noțiunile de Dreptate și Judecată în Vechiul Testament*, pp. 29-30.

[86] R.Laird HARRIS et.alii., *Theological Wordbook of the Old Testament*, p. 752.

[87] Dreptatea lui Dumnezeu este asociată și cu tema mântuirii (ישׁע), Yahwe va aduce răscumpărare prizonierilor și eliberare celor oprimați (*Is* 51, 5: „Dreptatea Mea este aproape, vine mântuirea [יֶשַׁע] Mea și brațul Meu va face dreptate popoarelor, întru Mine vor nădăjdui ținuturile cele depărtate, că de la brațul Meu așteaptă scăparea"), aceasta pentru că Dumnezeu este, mai presus de toate, dragoste (*Pr* 21, 15). A se vedea Leland RYKEN et. alii., *Dicționar de imagini și simboluri biblice*, Ed. Casa Cărții, Oradea, 2011, p. 269.

Dumnezeu și Legea Sa. Prin intermediul Legământului, termenul *țedaqa* cuprinde o paletă largă de sensuri, care surprind toate principiul general al mântuirii oferită de Dumnezeu tuturor oamenilor[88].

Un sinonim al lui צֶדֶק *țedeq* este și cuvântul יָשָׁר *yașar* – cel care descrie acțiunea unui comportament drept înaintea lui Dumnezeu (*Deuteronom* 6, 18a: „Să faci ceea ce este plăcut și bun [*yașar*] în ochii Domnului, Dumnezeului tău"). Din perspectivă juridică *yașar* se folosea în Israel pentru a descrie ceea ce era nevinovat și drept raportat la Lege, standard moral pe care toți evreii inclusiv judecătorii trebuiau să-l urmeze (*1Regi* 12, 23). Acest יָשָׁר *yașar* îi vizează clar pe cei însărcinați cu apărarea drepturilor omului în Israel (*Psalm* 57, 1; 74, 2). Această judecată orientată pe *yașar*, însemna proclamarea unui verdict final în favoarea celui care se dovedea a avea dreptate, respectându-se astfel Legământul lui Dumnezeu (*Maleahi* 2, 6), prin care Yahwe păstra dreptatea și mântuirea în mijlocul poporului Său prin intermediul slavei Sale[89].

Prin urmare, abordată noțiunea dintr-un unghi teologic, avem de-a face cu dreptatea lui Dumnezeu cea care inspiră efectiv spre lucrare dreptatea omului. În ceea ce privește dreptatea lui Dumnezeu, termenul *țedeq* intră în strânsă conexiune teologico-eshatologică cu termenii *hesed* „milă/iubire" și *mișpat* „judecată". Când Dumnezeu judecă potrivit dreptății Sale, cei vrășmași sunt pedepsiți (*Deuteronom* 33, 21), iar poporul credincios se bucură de izbânda eliberării de sub jugul asupritor (*Judecători* 5, 11; *1Regi* 12, 6; *Miheia* 6, 3). După eliberarea din Egipt, Israel a crezut în Yahwe și în profetul Său Moise (*Ieșirea* 14, 31), libertatea poporului se datora dragostei loiale (*hesed*) a lui Dumnezeu, căci El își răscumpărase (*qanah – Ieșirea* 15, 16) poporul, evreii experimentând mântuirea lui Dumnezeu (*yeșuat Elohim – Ieșirea* 14, 13). Yahwe era de atunci Răscumpărătorul (*goel*) lui Israel în fața tuturor neamurilor (*Ieșirea* 6, 6), Care prin minuni mari l-a izbăvit pe poporul Său (*am YHWH – Ieșirea* 6, 7; *Levitic* 26, 12) de robia Egiptului[90].

---

[88] George-Codruț ȚAPCIUC, *Noțiunile de Dreptate și Judecată în Vechiul Testament*, pp. 26-27.
[89] R.Laird HARRIS et.alii., *Theological Wordbook of the Old Testament*, pp. 417-418.
[90] Walter C.KAISER, *Spre teologia Vechiului Testament*, trad. de Otniel Vereș, Ed. Făclia, Oradea, 2014, p. 136; Brevard S.CHILDS, *Biblical Theology of the Old and New Testaments*, Fortress Press, Minneapolis, 1992, pp. 138-140.

Însă dreptatea lui Dumnezeu pedepsește și pe Israel atunci când acesta deliberat alege să se lepede de Legea sfântă (*Isaia* 5, 16; 10, 22; *Amos* 5, 24), cruțându-l de la moarte pe cel rămas credincios Domnului (*3Regi* 8, 32; *Ieremia* 9, 23; 11, 20; 23, 6). În literatura poetică se observă cel mai bine raportul dintre dreptatea și mila lui Dumnezeu (*Psalm* 9, 4; 35, 11; 50, 16; 95, 13; 118, 40; 129, 3-4), iar în Pentateuh putem vedea cum dreptatea divină se manifestă față de cel străin și necăjit cu o dragoste aparte (*Deuteronom* 10, 18). Contrar așteptărilor juridice ale lui *mișpat*, Dumnezeu Își manifestă dreptatea prin acte de binefacere, de milostivire, de prelungire a vieții, depășind prin Bunătatea Sa toate așteptările omului (*Neemia* 9, 7-8; *Psalm* 65, 5-6; 110, 3; 144, 7. 17[91]). Potrivit scrierilor rabinice, teonimul *Elohim* este un nume al lui Dumnezeu ce exprimă rolul de Judecător din perspectivă eshatologică, iar tetragrama YHWH, în schimb, trimite către atributul milostivirii divine[92].

În ceea ce privește dreptatea juridică a omului, termenul *țedeq* poate fi întâlnit și în cazul prozaic al contractului dintre Iacov și socrul său Laban în chestiunea păstoririi oilor (*Facerea* 30, 33). De asemenea, în chestiuni legate de comerț, Moise își instruiește poporul să fie drept, măsurând cu greutăți corecte (*Levitic* 19, 36; *Deuteronom* 25, 15), insistând asupra judecătorilor lui Israel să judece cu dreptate evitând orice formă de corupție (*Deuteronom* 16, 18-20). Dreptatea omului trebuie mereu să se conformeze după standardul dreptății Legii lui Dumnezeu (*Deuteronom* 32, 4; *Psalm* 88, 14; *Isaia* 26, 7; *Sofonie* 3, 5), aici *țedeq* făcând distincția între ceea ce exprimă voia lui Dumnezeu și activitățile ce rezultă din aceasta. Dreptatea, în înțelesul ei biblic, este prin excelență o trăsătură specifică a lui Mesia (*Isaia* 9, 7; *Zaharia* 9, 9), dar ea este, de asemenea, și un atribut al omului care începe întotdeauna cu starea de sfințenie[93] (*Miheia* 6, 8). Prin urmare, omul sfânt este omul drept (*țadiq*) înaintea lui Dumnezeu.

Dreptatea (*țedeq*) și sfințenia (*qadoș*) stau la baza demnității umane, ele fiind două realități facilitate de respectarea Legământului (*berit*) cu Dumnezeu[94].

---

[91] Xavier LÉON-DUFOUR, *Vocabular de Teologie Biblică*, pp. 168-172.

[92] Geoffrey WIGODER, *Enciclopedia Iudaismului*, p. 180.

[93] J.D. Douglas, *Dicționar Biblic*, pp. 401-402.

[94] Scopul eliberării poporului din Egipt a fost răscumpărarea lui din robie, ca să poată liber să-i slujească în sfințenie lui Dumnezeu (*Iș* 3, 12; 6, 6-8; 19, 4-6). Cadrele închinării (תַּעַבְדוּן) erau facilitate de încheierea Legământului care, spre deosebire de cel juridic de tip suzeran-vasal,

Conținutul pozitiv al Legământului este dat de realitatea lui *hesed*, adică a milei lui Dumnezeu pentru poporul Său și pentru întreaga lume, *hesed* funcționând în limbajul ebraic ca paralelă pentru *berit*. De asemenea, dreptatea lui Dumnezeu (*țedeq*) este cealaltă parte pozitivă a Legământului: *hesed* exprimă deschiderea abundentă a darurilor lui Dumnezeu, iar *țedeq* se referă la forma și consecințele pozitive ale ordinii universale stabilite. Yahwe Își demonstrează dreptatea prin întărirea Legământului Său cu Israel: „Dreptatea Lui rămâne în veacul veacului... El pururea va avea grijă de Legământul Său” (*Psalm* 110, 3b. 5b). Deși, atât pentru dreptatea omului, cât și pentru dreptatea lui Dumnezeu, textul masoretic folosește cuvântul צֶדֶק *țedeq*, este evident că dreptatea și milostivirea lui Dumnezeu sunt incomensurabile în raport cu cele umane. Dumnezeu își manifestă dreptatea prin susținerea creației Sale, iar dreptatea omului prin faptul că respectă ordinea cosmică a Creatorului[95].

Dimensiunea exegetică și teologică a noțiunii de „Legământ” (בְּרִית *berit*) cu specială referință asupra evenimentului Sinai

Noțiunea ebraică de *berit* are ca înțeles prim ideea de alianță, o strategie politică des întâlnită la popoarele antice. Etimologia cuvântului este nesigură, poate proveni din akkadianul *burru* care înseamnă „a stabili o alianță legală”, sau chiar din rădăcina semitică *brh* care are de-a face cu mâncarea și băutura în cadrul unor ceremonii ritualice[96].

Alături de *berit* există și alți termeni sinonimici care sunt folosiți în contextul legământului: *aheb* „a iubi”; *hesed* „dragoste, milă, solidaritate prin legământ”; *tova* „bunătate, prietenie”; *șalom* „pace, prosperitate prin legământ”; *yada* „a sluji cu credincioșie în conformitate cu legământul” – termeni care, cu excepția

acesta dintre Yahwe și Israel, era un Legământ al comuniunii de iubire, evreii fiind adoptați într-o relație filială cu Dumnezeu (*Iș* 4, 22; *Dt* 8, 5). Yahwe nu era doar suzeranul poporului, ci mai ales Tatăl lor. A se vedea William DYRNESS, *Teme ale Teologiei Vechiului Testament*, trad. de Ruben Ologeanu, Ed. Logos, Cluj-Napoca, 2010, p. 130.

[95] G.Johannes BOTTERWECK et.alii., *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. 12, William B.Eerdmans Publishing, Grand Rapids, 2003, pp. 259-260; T.Desmond ALEXANDER, *New Dictionary of Biblical Theology*, Inter-Varsity Press, Leicester, 2000, p. 741.

[96] R.Laird HARRIS et.alii., *Theological Wordbook of the Old Testament*, vol. 1, p. 128.

lui *hesed*, toți pot fi asociați cu terminologia tratatelor de alianță ale Orientului Apropiat Antic[97].

De asemenea, diferite verbe sunt folosite în legătură cu *berit*. Expresia *karat berit* „a tăia un legământ" indică ritualul antic de sacrificare a unui animal cu ocazia încheierii unui legământ. Multe alte verbe sunt folosite: *heqim* „a stabili"; *natan* „a da"; *higgid* „a declara"; *nișba* „a jura"; *heemid* „a confirma"; *sivvâ* „a porunci"; *sam* „a face". Alte verbe sunt folosite pentru a exprima participarea omului simplu la legământ: *bo* „a intra într-o relație de Legământ cu Domnul" (*2Paralipomena* 15, 12); *abar* „a intra într-o asemenea relație" (*Deuteronom* 29, 1-2), respectiv *amad* care înseamnă „a fi într-o relație stabilită prin legământ". Pentru a sublinia respectarea legământului, textul ebraic folosește două verbe specifice (*nasar* și *șamar*); iar pentru ruperea legământului, sunt folosite următoarele verbe: *șakah* „a uita"; *abar* „a încălca"; *maas* „a disprețui"; *parar* „a rupe"; *șaqar* „a fi fals față de"; *hillel* „a profana"; *șahat* „a corupe[98]".

Legământul încheiat de Dumnezeu cu poporul Său stipulează condițiile *sine qua non* a comuniunii dintre Yahwe și Israel, ele fiind reținute de Tora. Practic, toate legile Vechiului Testament pot fi citite în cheia unor responsabilități aplicate omului în contextul precis al Legământului, cel care îl leagă pe evreu de Dumnezeu și de semenul său (*Iezechiel* 18[99]). În acest sens, *berit* devine paradigma înțelegerii acțiunii proniatoare a lui Dumnezeu în creație și implicit modul prin care El pregătește mântuirea pentru tot omul[100]. Tema Legământului de pe Sinai este punctul de plecare al întregii gândiri religioase iudaice, deosebindu-se clar de toate religiile păgâne orientate spre divinizarea naturii. Acest *berit* nu este un pact între egali, Yahwe hotărăște liber să Se dedice strict lui Israel, oferindu-i acestuia condițiile unei astfel de comuniuni. Planul Legământului lui Dumnezeu este exprimat în termeni foarte preciși: „Acum, dacă veți asculta de glasul Meu și veți păzi Legământul Meu, voi Îmi veți fi Mie popor ales dintre toate neamurile, că al Meu este tot pământul; Îmi veți fi preoție împărătească și neam sfânt!" (*Ieșirea* 19, 5-6a). Legământul lui Dumnezeu impune următoarele

---

[97] J.D. DOUGLAS, *Dicționar Biblic*, p. 862.
[98] J.D. DOUGLAS, *Dicționar Biblic*, p. 862.
[99] H.F. van ROOY, „Ezekiel 18 and Human Rights", în: *Verbum et Ecclesia*, 21 (2000), 3, p. 658.
[100] Koos VORSTER, „Kingdom, covenant, and human rights", în: *In die Skriflig / In Luce Verbi*, 51 (2017), 2, p. 4.

condiții ce trebuie respectate de fiecare persoană în parte: cultul este închinat doar lui Yahwe interzicându-se orice formă de idolatrie (*Ieșirea* 20, 3; *Deuteronom* 5, 7), dar și de alianță politică cu neamurile din preajmă (*Ieșirea* 23, 24); Israel va trebui să accepte toate hotărârile lui Dumnezeu care îi vor ghida întreaga existență (*Ieșirea* 19, 7-8); Israel va trebui să asculte de Yahwe pentru a se putea împărtăși de toate binecuvântările pământului, altfel, dacă se va dovedi a fi duplicitar în împlinirea Legământului, atunci nu-i va rămâne decât blestemul și lepădarea (*Ieșirea* 23, 20-33; *Deuteronom* 28; *Levitic* 26[101]). Exact în respectarea termenilor Legământului stă întreaga demnitate a omului, acesta beneficiind de slava prezenței Creatorului în mijlocul său, devine o persoană binecuvântată cu drepturi primite în dar pentru ca trăind vizavi de ele cu responsabilitate și credincioșie, să se bucure de mântuirea adusă de Unsul lui Dumnezeu Iisus Hristos.

Prin urmare, din prisma Legământului (*berit*), dreptatea (*țedeq*) este legată în mod categoric de Lege (*tora*) – iar în această ecuație aspectul juridic care expune doar existența unei alianțe teologico-politice între Dumnezeu și om, manifestată prin binecuvântare/pedeapsă, se eludează făcând loc adevăratei dimensiuni a lui *berit yhwh* – comuniune mântuitoare pentru om (*Ieremia* 31, 31-33). Totuși, sfera Legământului este mult mai lărgită decât pare, încă de la creația omului, Dumnezeu are comuniune de iubire cu acesta (*Facerea* 2, 15) înștiințându-l imediat după cădere despre existența în planul lui Dumnezeu a unui legământ de mântuire pentru el și urmașii acestuia (*Facerea* 3, 15). Prin legămintele încheiate cu Noe, cu Avraam, cu Moise și cu întreg poporul, Domnul Își revelează voia Sa către Israel – aceea de a-l mântui (*Ieșirea* 20, 1; 21, 1[102]).

Concluzii

Traducerea câmpului semantic al noțiunii de „drept" (*mișpat*) în Vechiul Testament, cu strictă aplicabilitate asupra sferei umane în general, este o sarcină cât se poate de dificilă datorită complexității termenilor înrudiți. Drepturile, cu aplicabilitate strictă doar în zona sferei umane, apropiindu-se ca sens de înțelegerea

[101] Xavier LÉON-DUFOUR, *Vocabular de Teologie Biblică*, pp. 356-357.
[102] George-Codruț ȚAPCIUC, *Noțiunile de Dreptate și Judecată în Vechiul Testament*, pp. 115-116.

modernă a conceptului „drepturile omului”, intră în strânsă legătură cu o nuanță juridică a termenului *mișpat* – care vizează în unele cazuri drepturile unor grupuri ce trebuie respectate prin Lege: drepturile fetelor (*Ieșirea* 21, 9); orfanilor, văduvelor și străinilor (*Deuteronom* 10, 18; 24, 17; 27, 19); preoților (*Deuteronom* 18, 3; *1Regi* 2, 13); întâilor-născuți (*Deuteronom* 21, 17); regilor (*1Regi* 8, 9-11; 10, 25) etc. De asemenea, se vizează și dreptul celor ce iubesc Numele lui Dumnezeu (*Psalm* 119, 132) sau dreptul profetului la mântuire și moștenire (*Ieremia* 32, 7-8; *Iezechiel* 21, 27[32]).

În complexitatea semantică a drepturilor omului, întâlnim termeni cu conotații juridice ca: *țadic* („drept, împlinitor al Legii”) cu rădăcina *țdc* care vizează un standard etic de raportare (*Facerea* 15, 6; 18, 19; 30, 33; *Levitic* 19, 15; 19, 36; *Psalm* 72, 1; 145, 17); *șafat* („a judeca”) folosit în textele din *Psalm* 72, 4; *Proverbe* 31, 9 în cazul judecătorului ce apără drepturile celui sărac și asuprit; *din* („a administra pe baza unor legi, a pleda pentru cauza cuiva”) folosit în teologia profeților, atât pentru administrarea drepturilor oamenilor de rând, cât și pentru treburile de la Templu (*Psalm* 139, 12; *Ieremia* 5, 28; 21, 12; 22, 16; *Zaharia* 3, 7).

De asemenea, întâlnim termeni cu conotații morale ca: *yașar* – un termen tehnic folosit în cărțile istorice, pentru a desemna acțiunea plăcută în ochii lui Dumnezeu, concept întâlnit în textele următoare (*Deuteronom* 6, 18; 12, 28; 13, 18-19; *1Regi* 11, 38; 14, 8; 15, 11; 22, 43; *2Regi* 12, 2-3; *2Paralipomena* 14, 1-2; 20, 32; 24, 2); *țedeq/țedaqa* – termenul clasic pentru descrierea omului drept înaintea lui Dumnezeu, în cărțile profetice, subliniindu-se totodată legătura duhovnicească, mântuitoare dintre Yahwe și poporul Său, legătură comunională în baza Legământului prin care se depășește stricta raportare juridică (*Isaia* 1, 27; 10, 2; 28, 26; *Ieremia* 17, 11; 49, 12; 61, 8; *Osea* 2, 21; *Miheia* 3, 1; *Sofonie* 2, 3; 3, 5). Putem spune că termenii *țedaca* și *mișpat* – referindu-se la dreptatea și judecata lui Dumnezeu, dincolo de faptul că sunt sinonimi în plan duhovnicesc, ei reprezintă și lucrarea de desăvârșire a omului în contextul așteptării Întrupării Mântuitorului Iisus Hristos. Tocmai de aceea, din prisma dinamicii semantice a drepturilor, suntem îndreptățiți să credem că din perspectiva istoriei mântuirii, termenii analizați mai sus, în toată complexitatea lor filologică și teologică, converg spre unul singur: קדוש – sfințenia lui Yahwe, ea fiind reperul ultim al

demnității umane (*Levitic* 19, 2b: „Fiți sfinți [*qedoșim*], că sfânt [*qadoș*] sunt Eu, Domnul, Dumnezeul vostru!”).

Drepturile omului au fost lăsate de Dumnezeu pentru ca fiecare persoană să aibă șansa de a-L cunoaște pe Dumnezeu, iar cunoscându-L pe El, să se sfințească în permanență – stare duhovnicească din punctul căreia, juridicul facilitat de dreptul (*mișpat*), în sine, devine transfigurat. Până când omul atinge starea sfințeniei, drepturile omului au doar un caracter tranzitoriu: de la juridic (*mișpat*) la comunional-soteriologic (*berit*). Aceasta este dinamica semantică a istoriei mântuirii cu aplicabilitate strictă în sfera Vechiului Testament.

Este de fapt, dacă ne uităm atenți, o altă nuanță exegetică a ceea ce spuneau sfinții noștri părinți, când vorbeau deschis despre demnitatea omului și mântuirea lui. Sf. Ignatie Teoforul în epistola sa trimisă către filadelfieni spune că Dumnezeu în Vechiul Testament pe toate cele ascunse ale Sale le-a dezvăluit arhiereilor prin Tora (cea care cuprinde și drepturile oamenilor), pentru ca toți să aibă comuniune cu Creatorul lor[103]. Sf. Policarp al Smirnei în epistola sa către filipeni, vorbește despre Dumnezeu ca fiind Judecătorul tuturor oamenilor, Care va mântui pe toți câți împlinesc poruncile Sale și iubesc dreptatea Împărăției Cerurilor[104]. Când afirmam mai sus că drepturile omului fiind date ca o cale spre ajungere la desăvârșire, ele nu pot avea un hotar sau o perioadă de timp care să se întindă la nesfârșit, aveam în minte ceea ce zicea Sf. Grigorie despre virtutea cunoașterii lui Dumnezeu[105]. Aceasta nu poate avea hotar pentru cei care se învrednicesc de împărtășirea ei, ci creșterea acestora în cunoașterea divină va fi fără de sfârșit (*epektasis*) – de aceea și drepturile omului fiind și acestea tot o formă de cunoaștere a lui Dumnezeu Cel Care apără cauza celor defavorizați (*Psalm* 139, 12), nu pot avea decât un caracter tranzitoriu – până se atinge starea de sfințire, de *qadoș* – dreptul universal al tuturor oamenilor.

---

[103] SF. IGNATIE TEOFORUL, *Epistola către Filadelfieni*, coll. *PSB* 1, trad. de Pr. D.Fecioru, EIBMBOR, București, 1979, p. 181.

[104] SF. POLICARP AL SMIRNEI, *Epistola către Filipeni*, coll. *PSB* 1, pp. 208-209.

[105] SF. GRIGORIE DE NYSSA, *Despre viața lui Moise*, coll. *PSB* 29, trad. de Pr. D.Stăniloae și Pr. Ioan Buga, EIBMBOR, București, 1982, pp. 22-24.

II.

Noțiunea de δικαιοσύνη („îndreptare”) în limbajul biblic. O scurtă incursiune filologică, exegetică și teologică (C. Varga[106])

Prolegomene

Toate derivatele acestui etimon își trag rădăcina din substantivul „δίκη” care înseamnă „înțelepciune, instrucțiuni”, având fundamentul pe-un teren religios, *díkē* este un element superior al cosmosului, izvorât din Dumnezeu și aflat la baza relațiilor interumane[107]. Substantivul „δικαιοσύνη” („îndreptare, justiție”) este compus din rădăcina „δικαι-οσύνη” împrumutând valențele deja amintite, dar și alte sensuri: „δικαι-όσυνος” („gardianul dreptății”); „δικαι-ὀφανής” („având doar o aparență a dreptății”); „δικαιο-δοτέω” („a face dreptate”); „δικαιο-λογέω” („a susține legea, a pleda pentru cauza sa[108]”) etc.

Prima referință a termenului este aceea de a face dreptate, de a împlini legea; în plan secund, de a menține dreptatea sau a porunci în vederea obținerii ei; iar în plan terț, aceea de a pedepsi, de a declara sentința[109]. Ca justiție, „δικαιοσύνη” este înțeles de Sf. Clement Alexandrinul (*Pedagogul* I, 8) drept vârf al virtuților cardinale, iar ca justiție a lui Dumnezeu este văzut de Sf. Grigorie de Nyssa drept element ontologic al făpturii umane. Ca dreptate, Hristos este paradigma prin excelență, întru Care cei păcătoși își găsesc îndreptarea și care ne arată atât sfințirea vieții lui Hristos, cât și a îngerului dreptății. Pentru om în general, „δικαιοσύνη” ține de dimensiunea lui firească (Clement Alexandrinul,

---

[106] Acest capitol a fost publicat sub o formă puțin diferită în: Cătălin VARGA, „Δικαιοσύνη în limbajul biblic. O scurtă incursiune filologică, exegetică și teologică”, în: *Teologie și Viață*, (2014), nr. 9-12, pp. 131-145.

[107] H. SEEBASS, „Justicia”, în: Lothar Coenen et.alii. (eds.), *Diccionario Teologico del Nuevo Testamento*, vol. 2, Ediciones Sigueme, Salamanca, ^{3}1990, p. 404.

[108] Anatole BAILLY, *Abrégé du dictionnaire Grec-Français*, Hachette, Paris, 1901, p. 217.

[109] Henry George LIDDELL, Robert SCOTT, *A Greek-English Lexicon*, Clarendon Press, Oxford, 1996, p. 429; Alfred E.TUGGY, *Lexico Grieco-Espaňol del Nuevo Testamento*, Editorial Mundo Hispano, El Paso, 2016, p. 245.

Stromatele I, 19) sau de cunoștințele obținute printr-o filozofie înaltă (*Stromatele* I, 5), respectiv prin intermediul Legii (*Pedagogul* I, 9). Îndreptare dobândită prin har cu ajutorul credinței, cum este cazul lui Avraam (Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia 17, 2 la Romani*), sau prin botez, sau prin teamă față de Dumnezeu, sau prin inițierea convertirii inimii și a minții, respectiv prin analogie cu viața viitoare[110].

Cercetătorii interpretează „δικαιόω”, „δικαίωσις”, respectiv „δικαιοσύνη” în contextul imediat următor al unei îndreptări legale, juridice, creștinii fiind îndreptați în baza slujirii ispășitoare a lui Hristos, deși totuși pare că Sf.Ap. Pavel uzează de termenul acesta în contextul Legământului dintre Dumnezeu și poporul Său, nu în cel al unor proceduri legale (*Romani* 3, 24; 4, 25). Aceștia recunosc că este dificil a traduce în orice altă limbă expresia: „a fi în relație justă cu cineva, ceva”, cu toate că de cele mai multe ori echivalentul cel mai onest este: „a fi în relații drepte cu celălalt precum trebuie să și fie[111]”. Așadar, înțelesul etimologic de bază al lui „δικαιοσύνη” este cel de dreptate, deși prezintă o arie semantică largă: în gândirea iudaică termenul se referă la „darul salvării”, în contrast cu cea elină care declină sensuri ca „legal, corect, onest”. În mai multe pasaje noutestamentare, ambele gândiri prezentate vor influența istoria dezvoltării lui „δικαιοσύνη[112]”.

Noțiunea de δικαιοσύνη în Vechiul Testament (foarte pe scurt)

Termenul acesta derivă din Lege (gr. *nomos*), el a influențat relațiile sociale atât de puternic, încât a ajuns să reflecte tocmai granițele relației dintre Dumnezeu și poporul Său. De asemenea, conduita este guvernată și ea tot de spectrul dreptății. Bogăția câmpului semantic a rădăcinii grecești *dikē*, având corespondenți preciși în vocabularul ebraic, după cum vom vedea, era fără îndoială factorul unificator al credinței în Israel. Legea lui Dumnezeu, având autoritate divină, nu putea fi schimbată sau chestionată, ea era întru totul dreaptă fiindcă izvora din dreptatea lui Dumnezeu (*Judecători* 5, 11). Interesant era faptul că această dreptate a lui Dumnezeu nu era statică, ci ea se deschidea și către

---

[110] Geoffrey W.H. LAMPE, *A Patristic Greek Lexicon*, Clarendon Press, Oxford, 1961, pp. 369-370.

[111] Johannes P.LOUW et.alii., *Greek-English Lexicon of the New Testament based on semantic domains*, vol. 1, United Bible Societies, New York, ^{2}1989, p. 451.

[112] K. KERTELGE, „δικαιοσύνη, ης, ἡ dikaiosynē Gerechtigkeit”, în: Horst Balz und Gerhard Schneider (Hrsg.), *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, band 1, Verlag W.Kohlhammer, Stuttgart, 1992, pp. 785-786; Herman CREMER, Julius KÖGEL, *Biblisch-theologisches Wörterbuch des neutestamentlichen Griechisch*, Verlag Friedrich Andreas Perthes, Stuttgart, 1923, p. 311.

celelalte neamuri, ca astfel ordinea și dreptatea să dobândească un caracter universal[113] (*Avacum* 2, 4: „Iată că va pieri acela al cărui suflet nu este pe calea cea dreaptă, iar **dreptul** din credință va fi viu!”).

În Vechiul Testament, registrul semantic al lui „δίκαιος” intră în strânsă legătură cu rădăcina צדק („*a face dreptate, a pune lucrurile în ordine*[114]”) care în ediția „Kittel[115]” se regăsește de 504 ori, iar în ediția „Ralphs LXX[116]” ocurența termenului este mai scăzută cu zece procente[117]. Această judecată, exercitată de foruri competente, nu avea ca ultim scop condamnarea, ci mai degrabă îndreptarea, întocmai precum David cere judecată de la Dumnezeu (*Psalm* 25, 1), ceea ce înseamnă că judecata restabilește echilibrul comunității[118]. În istoria lui Israel, regele era cel investit cu judecarea comportamentelor sociale (*2Regi* 14, 1-20; 15, 1-6; *2Paralipomena* 19, 5-7; *Psalm* 71, 1-2), în toate celelalte situații iudeii își îndreptau deprecațiile spre YHWY – ultima bornă în materie de judecată[119]. Familiile verbale ale rădăcinii צדק sunt: *Hifil, Qal, Piel, Nifal, Hitpael*.

Astfel că, *Hifil* este sinonimul lui „δίκαιουν”, iar sensul lui de bază este accentuarea nevinovăției, a dreptății, în ambele cazuri omul este declarat a fi drept din pricina faptelor sale (*Iov* 27, 5[120]; *Isaia* 53, 11; *Daniel* 12, 3). Așadar, *Hifil* reprezintă restaurarea

[113] Geoffrey W.Bromiley, *Theological Dictionary of the New Testament abridged in one volume*, William B.Eerdmans Publishing, Grand Rapids, 1985, pp. 168-169.

[114] Francis BROWN, *The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon*, Clarendon Press, Oxford, 1907.

[115] Rudolf KITTEL, *Biblia Hebraica*, J.C. Hinrichs, Leipzig, 1909; Robert J. KITTEL et.alii., *The Hebrew-English Old Testament: Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Deutsche Bibelgesellschaft / Crossway, Stuttgart and Wheaton, [5]2012.

[116] Alfred RAHLFS, Robert HANHART, *Septuaginta*, vol. 1-2, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, [2]2006.

[117] J.A. ZIESLER, *The Meaning of Righteousness in Paul. A Linguistic and Theological Enquiry*, coll. *Society for New Testament Studies Monograph Series* 20, Cambridge University Press, Cambridge, 1972, p. 18.

[118] W.F. LOFTHOUSE, „The Righteousness of God”, în: *The Expository Times*, 50 (1939), pp. 341-345.

[119] Henri CAZELLES, „A Propos de quelques textes difficiles relatifs à la justice de Dieu dans l’Ancien Testament”, în: *Revue biblique*, (1951), 2, p. 169. Ca Rege al poporului ales, YHWH este Cel care guvernează istoria, intervenind în momentele de cotitură (*Ios* 1, 9; 2, 24; 3, 7; 6, 20 etc.) prin profeții și mesagerii Săi (*Is* 1, 18; 25, 6-7; 40, 4-5; *Ir* 6, 16-19; 15, 19; *Iz* 33, 2-20; 37, 9; *Mal* 3,1). Ca Judecător (*Ps* 95, 10-13), YHWH inspiră scrierile vechiului legământ de responsabilitatea distribuirii unei dreptăți sociale echivalente cu patologia faptei. A se vedea pentru mai multe detalii Leo G.PERDUE, *The Blackwell Companion to the Hebrew Bible*, Blackwell Publishers, Oxford, 2001, p. 243; Aubrey JOHNSON, *Sacral Kingship in Ancient Israel*, University of Wales Press, Cardiff, 1967, pp. 6-7; Gerhard VON RAD, *Old Testament Theology*, vol.1, SCM Press, London, 1975, p. 372; Edmond JACOB, *Théologie de L’Ancien Testament*, Delachaux&Niestle, Neuchatel, Paris, 1955, pp. 75-82.

[120] Iov 27, 5: μή μοι εἴη **δικαίους** ὑμᾶς ἀποφῆναι ἕως ἂν ἀποθάνω οὐ γὰρ ἀπαλλάξω μου τὴν ἀκακίαν – „Nu, nici prin gând nu-mi trece să spun c-aveți **dreptate**: pân-la mormânt striga-voi

comunităţii sau a relaţiilor din perspectiva Legământului, îmbrăcând astfel o dimensiune etică. Forma *Qal* se traduce prin „a fi drept" în logică civică sau juridică, sau în ambele sensuri. Forma *Piel* numără câteva instanţe (*Iov* 32, 2; *Ieremia* 3, 11[121]; *Iezechiel* 16, 51-52), toate demonstrând existenţa reală a dreptăţii. Familia *Nifal* se regăseşte doar în (*Daniel* 8, 14) însemnând fără îndoială acţiunea prin care se restabileşte ordinea, întocmită de Dumnezeu Însuşi. În cele din urmă *Hitpael* (*Facerea* 44, 16[122]) este sinonim cazului *Piel* arătând împlinirea dreptăţii din perspective etice şi juridice[123]. În concordanţă cu verbele de mai sus intră şi substantivul *ţedeq, ţedaqa* („dreptate, justeţe") purtând în esenţă aceeaşi semnificaţie[124].

Prin urmare, conceptul „dreptate" sau „îndreptare", în Vechiul Testament, este concentrat în termeni ca: obiecte; om; Dumnezeu. Astfel că, omul îndreptat este acela care se supune legii[125] – *Levitic* 19, 36a: „Cântarul vostru să fie drept, greutăţile drepte (δίκαια), efa dreaptă (δίκαια) şi hinul drept (δίκαιος)", este acela care împlineşte Legământul, pentru că noţiunile de conştiinţă, închinare, justiţie, lege, relaţii sociale, naţionalitate, toate se cuprind în acest concept[126].

că sunt nevinovat". A se vedea Alfred RAHLFS, Robert HANHART, *Septuaginta*, vol 2, p. 314; †Bartolomeu Valeriu ANANIA, *Biblia sau Sfânta Scriptură*, Ed. Renaşterea, Cluj-Napoca, 2009, p. 590.

[121] Ieremia 3, 11: καὶ εἶπεν κύριος πρός με **ἐδικαίωσεν** τὴν ψυχὴν αὐτοῦ Ισραηλ ἀπὸ τῆς ἀσυνθέτου Ιουδα – „Şi Domnul mi-a zis: *Israel s-a **îndreptăţit** pe sine mai mult decât necredincioasa Iuda*". A se vedea Alfred RAHLFS, Robert HANHART, *Septuaginta*, vol 2, p. 660; †Bartolomeu Valeriu ANANIA, *Biblia sau Sfânta Scriptură*, p. 972.

[122] Facerea 44, 16: „Iuda i-a zis: *Ce să-i răspundem stăpânului nostru? Ce să-i spunem? Cum să ne **îndreptăţim**? Dumnezeu a descoperit nedreptatea slujitorilor tăi. Iată, suntem robii stăpânului nostru, şi noi, şi cel asupra căruia a fost găsit pocalul*". A se vedea Cristian Bădiliţă et.alii., *Septuaginta*, vol. 1, Ed. Polirom, Iaşi, 2004, p. 156.

[123] J.A. ZIESLER, *The Meaning of Righteousness in Paul*, pp. 18-21; R. Laird HARRIS et.alii. *Theological Wordbook of the Old Testament*, Moody Press, Chicago, 1980, pp. 947-949; Martin H. MANSER et.alii., *Zondervan Dictionary of Bible Themes*, Zondervan Publishing House, Grand Rapids, 1999, nota 1270; James SWANSON, *A Dictionary of Biblical Language. Hebrew Old Testament*, Logos Research Systems, Ouk Harbor, ^{2}2001, notele 9149-9151.

[124] James Hardy ROPES, „Righteousness" and „The Righteousness of God" in the Old Testament and in St.Paul", în: *Journal of Biblical Literature*, 22 (1903), 2, p. 215.

[125] Norman H. SNAITH, *The Distinctive Ideas of the Old Testament*, The Westminster Press, Philadelphia, 1946, p. 73; C.H. DODD, *The Bible and the Greeks*, Hodder&Stoughton, London, 1954, pp. 44-45.

[126] J.A. ZIESLER, *The Meaning of Righteousness in Paul*, p. 38-43. Cercetătorul S. Lynonnett, în schimb, vine cu o contribuţie importantă, arătând că *dikaiosynē* este o traducere a cuvântului ebraic „ţedaqa" care înseamnă lucrarea lui Dumnezeu prin intermediul căreia se împlineşte sau se statorniceşte mântuirea omului. A se vedea Stanislao Lynonnett, „La soteriologie paulienne", în: *Introduction à la Bible* 2, Desclée de Brouwer, Bílbao, p. 840.

Noțiunea de δικαιοσύνη în literatura greacă antică (foarte pe scurt)

În literatura greacă, „δίκαιος, δικαίωμα” erau folosite pentru a descrie noțiunea de dreptate, de dreaptă conduită sau de dreaptă judecată[127], iar adjectivul sublinia indatoririle legale, sociale dar și religioase[128]. În filosofia lui Theognis, conceptul nu îmbracă doar o dimensiune judiciară, ci comportamentul adecvat al unui cetățean în cadrul relațiilor interumane, fiindcă dreptatea cuprinde toate virtuțile[129]. În timpurile lui Aristotel, dreptatea într-un sens restrâns și întru altul mai lărgit (împlinirea tuturor îndatoririlor sociale) se manifesta complementar, chiar dacă cu timpul a fost dominată de latura judiciară. În „Republica” lui Platon este descrisă pentru prima dată dreptatea ca fiind o calitate a sufletului, în logica căreia fiecare cetățean își aduce contribuția sa în edificarea unei societăți stabile[130]. Mai mult decât atât, în pasajul 583C din „Republica”, Platon afirmă că dreptatea este o responsabilitate morală a fiecărui cetățean, sub autoritatea căreia am crescut din copilărie, codul onoarei fiind cinstit la scară civică[131]. Este cunoscut faptul că în centrul vieții sociale grecești (sec. VIII–IV î. Hr.) exista ideea de direcție, cale, ceea ce este drept „δίκη[132]” în viața politică, etică și religioasă. Atât pentru Hesiod cât și pentru Solon, legea sau dreapta conduită nu este o invenție a omului la care ceilalți sunt forțați să adere, ci este de proveniență divină. Platon în „Apărarea lui Socrate” va invoca principiul legal al dreptății universale pentru a susține că nici un om drept nu va permite ca ticăloșii să triumfe în cetate: „Atunci, există cineva care preferă să fie înconjurat mai degrabă de oameni care-i fac rău decât de oameni care să-i fie de folos? Răspunde,

---

127 Horst BALZ, Gerhard SCHNEIDER, *Exegetical Dictionary of the New Testament*, vol. 1, T&T Clark, Edinburgh, 1990, pp. 334-335.

128 James Hope MOULTON, George MILLIGAN, *The Vocabulary of the Greek Testament. Illustrated from the Papyri and other Non-Literary Sources*, Hodder and Stoughton Limited, London, 1914-1929, pp. 162-163; Hermann CREMERS, Julius KÖGEL, *Biblisch-Theologisches Wörterbuch des Neutestamentlichen Griechisch*, Verlag Friedrich Andreeas Perthes, Stuttgart/Gotha, 1923, pp. 296-303.

129 E. HARRISON, *Studies in Theognis together with a Text of the Poems*, Cambridge University Press, Cambridge, 1902, p. 7.

130 J.A. ZIESLER, *The Meaning of Righteousness in Paul*, p. 49.

131 Jaroslav PELIKAN, *Credo. Ghid istoric și teologic al crezurilor și mărturisirilor de credință în tradiția creștină*, trad. de Mihai-Silviu Chirilă, Polirom, Iași, 2010, p. 102.

132 Frederick William DANKER, *A Greek-English Lexicon of the New Testament*, p. 250.

preabunule, căci și legea îți poruncește să răspunzi. Există cineva care să vrea să-i facă rău cei din jur[133]?”.

Cu timpul, accentul se va muta de pe instanța de judecată divină ce pedepsește din exterior, pe forurile competente ale imanentului, precum observăm în Heraclit, statornicindu-se legea universală a cosmosului[134]. Stoicii greci (Poseidon, Seneca, Marc Aureliu, Epictet) au fost cei dintâi care au pus pe foaie ideea unui drept natural imuabil, în baza căruia legile stabilite de om sunt niște replici imperfecte ale dreptății. Conceptul de „dikē” apare pentru prima dată în literatura greacă la Homer (2000 î.Hr.) fiind sinonimul adevărului, echității și a legii. Mai apoi, marele legiuitor Solon (638-559 î.Hr.), nimicind sclavia debitorilor, a pus bazele democrației ateniene, accentuând egalitatea în drepturi pentru toți membrii polis-ului, fiind cu toții protejați de aceeași lege a dreptății[135]. Însă ceea ce avea să afirme ulterior Aristotel (384-322 î.Hr.): „Numai prin lege devine cineva sclav ori liber, prin natură oamenii nu se deosebesc cu nimic... Oamenii prin natură nu se deosebesc cu nimic, orânduirea, așadar, nu se întemeiază pe dreptate, ci pe violență[136]”, ne arată că există două tipuri de dreptate (echitabilă și distributivă), justiția distributivă având responsabilitatea de a favoriza meritele cetățeanului proporționale cu dreptatea politică.

Tocmai de aceea, Sf. Iustin Martirul și Filozoful va susține că dreptatea este un adevăr comun creștinilor și grecilor. Dându-l exemplu pe Socrate, spunea că acesta participă la aceeași luptă a apărării adevărului și justiției umane în cadrele unei etici ireproșabile. Dacă se întâmplă, totuși, ca natura umană să cadă patimilor și corupției din sfera juridicului, aceasta se datorează demonilor care se opun cu obstinație în calea promovării adevărului. Aceste entități malefice sunt cei care conduc spre greșeală și viciu, corupând liberul arbitru sau voința gnomică a persoanei umane[137].

---

[133] PLATON, *Dialoguri Socratice*, trad. de Francisca Băltăceanu et.alii., Humanitas, București, [2]2019, pp. 250-251.

[134] Gottlob SCHRENK, Gottfried QUELL, „δίκη, δίκαιος, δικαιοσύνη, δικαιόω, δικαίωμα, δικαίωσις, δικαιοκρισία”, în: *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. 2, pp. 178-179.

[135] Gheorghe POPA, „Abordări Filozofice a Conceptelor de Drepturi ale Omului și de Democrație în perioada antică”, în: *European Integration Realities and Perspectives*, 3 (2008), pp. 77-79.

[136] ARISTOTEL, *Politica*, Ed. Națională, București, 1924, pp. 20-22.

[137] Claudio MORESCHINI, *Istoria Filosofiei Patristice*, trad. de Alexandra Cheșcu et.alii., Polirom, Iași, 2009, p. 67.

Noțiunea de δικαιοσύνη în Noul Testament

În Noul Testament, „δικαιοσύνη” se referă în general la judecata lui Dumnezeu exercitată prin Iisus Hristos la Parusie (*Fapte* 17, 31; *Apocalipsa* 19, 11), respectiv la domnia lui Dumnezeu în mijlocul Bisericii (*2Petru* 1, 1). În textul din *Matei* 3, 15[138] el indică faptul că Iisus se gândește mai degrabă la ceva specific numai Lui și Sf. Ioan, decât la un principiu general de genul: Dumnezeu are nevoie ca El să fie botezat de Ioan. În toate celelalte cazuri ale evangheliei, „δικαιοσύνη” indică o înțelegere de bază a conduitei pe care Dumnezeu o așteaptă de la poporul Său[139]. În episodul Botezului Său, Iisus, prin utilizarea lui „δικαιοσύνη”, este prezentat de evanghelist ca îndeplinind conduita necesară prin care devine plăcut în fața Tatălui. Sf. Ev. Luca în *Fapte* 10, 35[140] vorbește despre faptele bune săvârșite de neamurile devenite plăcute înaintea lui Dumnezeu, în termeni ca „δικαιοσύνην”, deși acest „ἐργάζεσθαι δικαιοσύνην” („lucrează ceea ce este drept”) nu este nicidecum suficient pentru mântuire[141]. Construcție care, în ideea ei de apartenență Dumnezeului Celui imparțial, seamănă izbitor

---

[138] Matei 3, 15: „Și răspunzând Iisus, i-a zis: Lasă acum, că astfel se cuvine ca noi să-mplinim toată **dreptatea**. Atunci L-a lăsat” – ἀποκριθεὶς δὲ ὁ Ἰησοῦς εἶπεν πρὸς αὐτόν· ἄφες ἄρτι, οὕτως γὰρ πρέπον ἐστὶν ἡμῖν πληρῶσαι πᾶσαν **δικαιοσύνην** τότε ἀφίησιν αὐτόν. A se vedea †Bartolomeu Valeriu ANANIA, *Biblia sau Sfânta Scriptură*, p. 1463; Barbara Aland et.alii., *The Greek-English New Testament*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, ^{28}2012, p. 12.

[139] R.T. FRANCE, *The Gospel of Matthew*, coll. *The New International Commentary on the New Testament*, William B.Eerdmans Publishing, Grand Rapids, 2007, pp. 117-118; Eduard SCHWEIZER, *Das Evangelium nach Matthäus*, coll. *Das Neue Testament Deutsch*, Evangelische Verlagsanstalt, Berlin, 1977, pp. 28-29. Biblistul german, U. Luz, pune o întrebare fundamentală aici: dreptatea mateiană înseamnă o datorie de conștiință pe care fiecare om trebuie să o îndeplinească, sau doar acea jurisdicție veterotestamentară instrumentată în baza sfințeniei Legii? A se vedea Ulrich LUZ, *El Evangelio Segun San Mateo. Mt 1-7*, vol. 1, Ediciones Sigueme, Salamanca, 1993, p. 208.

[140] Fapte 10, 35: „Ci, în orice neam, cel ce se teme de El și face ceea ce este **drept** este primit de El” – ἀλλ᾽ ἐν παντὶ ἔθνει ὁ φοβούμενος αὐτὸν καὶ ἐργαζόμενος **δικαιοσύνην** δεκτὸς αὐτῷ ἐστιν. A se vedea *Biblia sau Sfânta Scriptură*, tipărită sub îndrumarea și cu purtarea de grijă a PF Teoctist, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, cu aprobarea Sfântului Sinod, EIBMBOR, București, 2005, p. 1250; Kurt ALAND et.alii., *The Greek New Testament*, United Bible Societies, New York/Stuttgart, 1966, p. 457.

[141] Gottlob SCHRENK, Gottfried QUELL, „δίκη, δίκαιος, δικαιοσύνη, δικαιόω, δικαίωμα, δικαίωσις, δικαιοκρισία”, în: *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. 2, p. 199; Horatio B.HACKETT, *A Commentary on the Original Text of the Acts of the Apostles*, Gould and Lincoln, Boston, 1867, p. 183.

cu cea din *Romani* 2, 10-11[142]: „Dar mărire, cinste și pace oricui face binele: iudeului mai întâi, și elinului. Căci nu este părtinire la Dumnezeu!".

Sf. Ap. Petru își începe discursul persuasiv lăsând să se înțeleagă faptul că, în ultimele zile, Dumnezeu i-a descoperit un adevăr mai vechi: în fața Creatorului, omul interior primează în fața celui exterior, găsindu-și astfel îndreptarea în Hristos[143]. Adică, dacă cineva primește drept călăuză voia lui Dumnezeu și ascultă de poruncile Sale, îndreptățirea sa nu mai ține cont de origini[144]. Prin urmare, din ceea ce autorul ne prezintă în acest text, două sunt cerințele de bază pentru ca un om să fie îndreptat în Hristos: să se teamă de Dumnezeu și să practice dreptatea de tot felul[145]. Ap. Ioan, spre deosebire de ceilalți, vorbește despre un *dikaiosynē* nedespărțit de dreptatea lui Hristos, și de fiecare dată oferind substantivului implicații hristologice. Conform textului din *Ioan* 16, 8[146], termenul nostru este intercalat între păcat și judecată, formând o triadă cu centrul ei într-un plan eshatologic, când Iisus va reveni pentru a judeca lumea, atât pentru păcatele ei, cât și pentru că nu a recunoscut dreptatea lui Iisus de a Se fi declarat pe Sine Fiul lui Dumnezeu[147]. Dreptatea este menționată doar aici și intră-n strânsă legătură cu promisiunea din 16, 10, iar celelalte ocurențe din *1Ioan* 2, 29; 3, 7 se referă simplu la o conduită dreaptă și morală implicând îndreptarea întru Hristos respectiv justificarea[148].

---

[142] Luke Timothy JOHNSON, *The Acts of the Apostles*, coll. *Sacra Pagina Series* 5, The Liturgical Press, Collegeville, 1992, p. 191; I.Howard MARSHALL, *Faptele Apostolilor*, trad. de Lăcrămioara Novac, Ed. Scriptum, Oradea, 2009, p. 202.

[143] Pr. Cătălin VARGA, „Cuvântarea Sfântului Apostol Petru în Ierusalim (Fapte 2, 14-38). Un exercițiu de educație omiletică", în: *Tabor*, 11 (2017), nr. 3, pp. 17-20.

[144] Alfred WIKENHAUSER, *Los Hechos de los Apóstoles*, coll. *Biblioteca Herder. Sección de Sagrada Escritura* 96, Editorial Herder, Barcelona, 1973, p. 179.

[145] C.K. BARRETT, *The Acts of the Apostles*, coll. *The International Critical Commentary on the Holy Scriptures of the Old and New Testaments*, T&T Clark, Edinburgh, 1994, p. 519.

[146] Ioan 16, 8: „Și El, odată venit, va vădi lumea de păcat și de **dreptate** și de judecată" – καὶ ἐλθὼν ἐκεῖνος ἐλέγξει τὸν κόσμον περὶ ἁμαρτίας καὶ περὶ **δικαιοσύνης** καὶ περὶ κρίσεως. A se vedea †Bartolomeu Valeriu Anania, *Biblia sau Sfânta Scriptură*, p. 1576; Barbara ALAND et.alii., *The Greek New Testament*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, ^{5}2014, p. 374.

[147] †Bartolomeu Valeriu ANANIA, *Biblia sau Sfânta Scriptură*, p. 1576, nota c.

[148] J.Ramsey MICHAELS, *The Gospel of John*, coll. *The New International Commentary on the New Testament*, William B.Eerdmans Publishing, Grand Rapids, 2007, pp. 833-834. Textul din *1In* 2, 29 începe cu o lungă expunere a conexiunii fundamentale dintre cunoașterea lui Dumnezeu și săvârșirea dreptății (2, 29-3,10), oferind astfel bazele diferențierii fiilor lui Dumnezeu de fiii diavolului. Diferențierea se bazează exclusiv pe această condițională: „Dacă știți că este *drept*, cunoașteți că oricine face *dreptate*, este născut din El". A se vedea

Sf. Ap. Iacov vorbește în textul său din 1, 20[149] despre omul care săvârșește dreptatea, ca fiind parte activă a dreptății lui Dumnezeu, în cazul acesta *dikaiosynē* trebuie înțeles ca sinonim al lui *tó díkaion* („acțiune dreaptă”). Reversul este *èrgazestai ámartían* („lucrează pacatul”), iar întreaga frază condamnă mânia ca fiind o piedică în calea dreptății și a lucrării ei[150]. Autorul epistolei către Evrei, vorbește despre ungerea lui Hristos de către Tatăl ca recompensă pentru viața lui cea dreaptă (1, 9[151]). Ungerea de fapt, spune Pr. S. Tofană[152], sugerează o transformare interioară, servind ca acțiune a Duhului Sfânt, sugerându-ni-se astfel îndumnezeirea Fiului. Aici *dikaiosynē* este direct intercorelat cu problema credinței (11, 7), în afara acestui spectru nu prezintă alte conotații teologice[153].

În teologia paulină, termenul cunoaște diverse nuanțări[154]. În predica sa despre dreptate și îndreptarea adusă de Hristos, Sf. Ap. Pavel enumeră în același timp referințe vechitestamentare, însă mai presus de acestea, aduce în discuție pe cele noutestamentare. Pentru Sf. Pavel, dreptatea lui Dumnezeu este mijlocul

Colin G.KRUSE, *The Letters of John*, coll. *The Pillar New Testament Commentary*, William B.Eerdmans Publishing, Grand Rapids, 2000, p. 113; Brooke Foss WESTCOTT, *The Epistles of St. John: The Greek Text with Notes and Essays*, Macmillan and Co., Cambridge, 1892, pp. 82-84.

[149] Iacov 1, 20: „...căci mânia omului nu lucrează **dreptatea** lui Dumnezeu” – ὀργὴ γὰρ ἀνδρὸς **δικαιοσύνην** θεοῦ οὐκ ἐργάζεται.

[150] James Hardy ROPES, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle of St. James*, coll. *The International Critical Commentary*, T.&T. Clark, Edinburgh, 1916, pp. 169-170; Mark Edward TAYLOR, *A Text-Linguistic Investigation into the Discourse Structure of James*, coll. *Library of New Testament Studies* 311, T&T Clark International, London, 2006, pp. 50-51; Sophie LAWS, *The Epistle of James*, coll. *Black's New Testament Commentaries*, Adam&Charles Black, London, 1980, p. 81.

[151] Evrei 1, 9: „Iubit-ai **dreptatea** și ai urât fărădelegea; de aceea Te-a uns pe Tine Dumnezeu, Dumnezeul Tău, cu untdelemnul bucuriei mai mult decât pe partenerii Tăi” – ἠγάπησας **δικαιοσύνην** καὶ ἐμίσησας ἀνομίαν· διὰ τοῦτο ἔχρισέν σε ὁ θεὸς ὁ θεός σου ἔλαιον ἀγαλλιάσεως παρὰ τοὺς μετόχους σου.

[152] Pr. Stelian TOFANĂ, *Iisus Hristos Arhiereu Veșnic după Epistola către Evrei*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, ^{2}2000, pp. 134-135.

[153] Paul ELLINGWORTH, *The Epistle to the Hebrews. A Commentary on the Greek Text*, coll. *The New International Greek Testament Commentary*, William B.Eerdmans Publishing, Grand Rapids, 1993, p. 124.

[154] Ținând cont că Sf. Pavel folosește frecvent versiunea LXX a Bibliei ebraice în scrierile sale, trebuie să așezăm în ecuație și importanța conceptelor corespondente. Spre exemplu, în engleză *dikaiosynē* este tradus fie prin „justificare”, fie prin „dreptate”, uneori aceste etimoane pot avea aceleași conotații, însă alteori nu, de aceea în efortul interpretării se nasc unele probleme filologice. A se vedea Daniel G.REID, *Dicționarul Noului Testament. Un compendiu de învățătură biblică contemporană într-un singur volum*, Ed. Casa Cărții, Oradea, 2008, p. 313.

prin care El se comunică oamenilor, făcându-i pe aceștia părtași firii Sale divine, iar prin credință statornicind comuniunea cu ei[155]. Un înteles deosebit al substantivului este identificat atunci când Ap. Pavel afirmă că dreptatea este rezultatul unei afirmații a lui Dumnezeu. În pericopa din *Romani* 4, 9-12[156] îndreptarea lui Avraam apare într-o nouă lumină, în virtutea credinței sale el nu este doar tatăl copiilor săi, ci este tatăl tuturor credincioșilor[157]. Credința care i-a fost atribuită lui, prin intermediul dreptății, este în esență aceeași cu credința tuturor creștinilor, acesta îndreptându-se în fața lui Dumnezeu nu prin faptele legii mozaice, ci exclusiv prin tăria credinței sale. Tot acestui subiect, Ap. Pavel rezervă și textul din *Galateni* 3, 6[158], unde accentuează iarăși doar credința patriarhului, fiindcă dacă Avraam n-ar fi ascultat de cuvântul Domnului și ar fi rămas în Ur, în pământul său natal, nu s-ar mai numi acum părintele celor credincioși[159].

---

155 H. SEEBASS, „Justicia", în: *Diccionario Teologico del Nuevo Testamento*, vol. 2, p. 408.

156 Romani 4, 9-12: „Acum, fericirea aceasta este ea numai pentru cei tăiați împrejur, sau și pentru cei netăiați împrejur? Căci zicem: I s-a socotit lui Avraam **credința ca dreptate.** Cum însă i s-a socotit?: când era tăiat împrejur, sau când era netăiat împrejur? Nu când era tăiat împrejur, ci când era netăiat împrejur. Iar semnul tăierii-mprejur l-a primit ca pe o pecete a **dreptății** pentru credința lui din vremea netăierii-mprejur, ca să fie el părinte al tuturor celor ce cred pe durata netăierii-mprejur, pentru ca și acestora să le fie socotită ca **dreptate**, și părinte al celor tăiați împrejur; dar nu numai al celor ce doar sunt tăiați împrejur, ci și al celor ce umblă pe urmele credinței pe care o avea părintele nostru Avraam la vremea când era netăiat împrejur" – Ὁ μακαρισμὸς οὖν οὗτος ἐπὶ τὴν περιτομὴν ἢ καὶ ἐπὶ τὴν ἀκροβυστίαν; λέγομεν γάρ· ἐλογίσθη τῷ Ἀβραὰμ ἡ πίστις εἰς **δικαιοσύνην**. Πῶς οὖν ἐλογίσθη; ἐν περιτομῇ ὄντι ἢ ἐν ἀκροβυστίᾳ; οὐκ ἐν περιτομῇ ἀλλ᾽ ἐν ἀκροβυστίᾳ καὶ σημεῖον ἔλαβεν περιτομῆς σφραγῖδα τῆς **δικαιοσύνης** τῆς πίστεως τῆς ἐν τῇ ἀκροβυστίᾳ, εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν πατέρα πάντων τῶν πιστευόντων δι᾽ ἀκροβυστίας, εἰς τὸ λογισθῆναι [καὶ] αὐτοῖς [τὴν] **δικαιοσύνην**, καὶ πατέρα περιτομῆς τοῖς οὐκ ἐκ περιτομῆς μόνον ἀλλὰ καὶ τοῖς στοιχοῦσιν τοῖς ἴχνεσιν τῆς ἐν ἀκροβυστίᾳ πίστεως τοῦ πατρὸς ἡμῶν Ἀβραάμ.

157 W. Robertson NICOLL, *The Expositor's Greek Testament*, vol. 2, George H.Doran Company, New York, 1910, pp. 616-617; George Arthur BUTTRICK, Nolan B.HARMON, *The Interpreter's Bible*, vol. 9, Abingdon Cokesbury Press, New York, 1954, pp. 442-444; Otto MICHEL, *Der Brief an die Römer*, coll. *Kritisch-Exegetischer Kommentar über das Neue Testament*, band 4, Vandenhoeck&Ruprecht, Göttingen, 1978, p. 166: „Pavel a avut în minte formularea *Ps* 32: 1f însă fără să respingă nici o dovadă a luminosului Israel, el atacând în realitate doar pe exemplul lui Avraam, construind în subsidiar, pentru atingerea scopului său, pe seama textului din *Fc* 15: 6, căruia îi oferă o reinterpretare rabinică".

158 Galateni 3, 6: „...așa cum Avraam a crezut în Dumnezeu și i s-a socotit lui aceasta ca **dreptate**" – Καθὼς Ἀβραὰμ ἐπίστευσεν τῷ θεῷ, καὶ ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς **δικαιοσύνην**.

159 Don Earl BOATMAN, *Guidance from Galatians*, coll. *Bible Study Textbook Series*, College Press, Joplin, 1987, p. 100; James D.G.DUNN, *The Epistle to the Galatians*, coll. *Black's New Testament Commentaries*, A&C Black, London, 1993, p. 160: „Nu se ascunde nimic artificial în spatele acestei referințe către Avraam. El era considerat de către toți ca fiind tatăl poporului

Tot în teologia paulină, *dikaiosynē* este văzut ca dar al lui Dumnezeu așezat în credinciosul Său, iar textul din *Romani* 5, 17[160] este grăitor în acest sens. De fapt, acest verset așează în discuție contrastul divizării subiectului uman, care în logica paulină se rezumă strict la „σαρκικός ἄνθρωπος” („omul trupesc”), respectiv „πνευματικός ἄνθρωπος” („omul duhovnicesc[161]”). Țelul nu este acela de-a prezenta o imagine fatalistă prin analogia Adam/moarte, ci din contră, vrea să arate că numai printr-unul Singur, Iisus Hristos, dreptatea și harul trec ca moștenire celui credincios și drept, aceasta fiind darul lui Dumnezeu. Datorită acestei redactări pauline, coroborată cu mărturia universală din v. 15f, nu mai există nici o limită, harul dăruindu-se tuturor (*pántas*). Acel „πάντας” din v. 18, trebuie obligatoriu înțeles ca fiind șansa revenirii (reîntoarcerii) fiecărui om[162]. Datorită prezenței numelui lui Hristos în interiorul acestui text, Ap. Pavel nu prezintă aici o simplă comparație între Adam și Hristos, ci semnalează o creștere infinită: „πολλῷ μᾶλλον” tocmai această nuanță subliniind[163].

---

evreu, fondatorul nației. Poporul israelitean însăși se considera ca fiind sămânța lui Avraam, iar această descendență era înțeleasă ca simbol al mândriei”.

[160] Romani 5, 17: „Că dacă prin greșeala unuia moartea a domnit printr-unul, cu mult mai mult cei ce primesc prisosința harului și a darului **dreptății** vor domni în viață prin unul Iisus Hristos” – εἰ γὰρ τῷ τοῦ ἑνὸς παραπτώματι ὁ θάνατος ἐβασίλευσεν διὰ τοῦ ἑνός, πολλῷ μᾶλλον οἱ τὴν περισσείαν τῆς χάριτος καὶ τῆς δωρεᾶς τῆς **δικαιοσύνης** λαμβάνοντες ἐν ζωῇ βασιλεύσουσιν διὰ τοῦ ἑνὸς Ἰησοῦ Χριστοῦ.

[161] Pr. Grigorie T.MARCU, *Antropologia paulină*, coll. *Seria Teologică* 20, Sibiu, 1941, pp. 102-103.

[162] Ulrich WILCKENS, *Der Brief an die Römer*, coll. *Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament*, band VI/1, Benziger Verlag, Zürich, 1978, p. 325.

[163] Douglas MOO, *The Epistle to the Romans*, coll. *The New International Commentary on the New Testament*, William B.Eerdmans Publishing, Grand Rapids, 1996, p. 339; Leon MORRIS, *The Epistle to the Romans*, coll. *The Pillar New Testament Commentary*, William B.Eerdmans Publishing, Grand Rapids, 1988, p. 236: „Din nou avem o clauză condițională, dar care implică faptul că ea a fost împlinită... Apoi Pavel mută atenția asupra acestei construcții: *cu mult mai mult*, condamnarea a fost dată cu justețe, păcatul a primit ceea ce merita – moartea. Însă nu așa stau lucrurile și în privința harului. Nu poți măsura harul în termeni de echivalență sau în termeni strict juridici. Harul este cu mult mai generos. Harul abundă din belșug”.

Excurs: Termenul dikaiosynē din perspectiva paulină a noii creații în Hristos (καινὴ κτίσις). Brevilocvente abordări filologice și exegetice[164]

I. ***2Corinteni* 5, 17:** ὥστε εἴ τις ἐν Χριστῷ, <u>καινὴ κτίσις</u>· τὰ ἀρχαῖα παρῆλθεν, ἰδοὺ γέγονεν καινά – „Dacă cineva este în Hristos, este <u>o creație nouă</u>. Cele vechi au trecut, iată că au devenit noi [toate]” (trad. autorului).

Sf. Ap. Pavel alege să folosească conjuncția subordonată ὥστε[165] („astfel că”) în prologul argumentației sale despre făptura cea nouă în Hristos, tocmai pentru a sintetiza ceea ce spusese anterior (vv. 14-15). Astfel, statutul de creștini răscumpărați în Hristos este dat de moartea și Învierea Lui, un exercițiu mistic la care suntem și noi chemați. Cele două verbe care compun acest verset (παρῆλθεν – γέγονεν: „au trecut – au devenit”) au o construcție gramaticală genuină. Primul verb este la aorist, indicând o singură acțiune completă, sfârșitul felului trecut de viețuire al persoanei care este acum în Hristos; iar cel de al doilea verb, care este la indicativ perfect, implică o acțiune trecută dar care încă mai are efect. Însumate, ele subliniază centralitatea eshatologică a Mântuitorului Hristos, fiindcă doar în El cele învechite se sfârșesc lăsând loc nașterii noii creații. Procesul acesta fiind unul de natură soteriologică, Iisus Hristos Cel răstignit și Înviat este calea mântuirii universale, ființa noii creații[166].

Formula următoare ἐν Χριστῷ („în Hristos”) nu este neapărat o referință mistică, ci una eshatologică, o apartenență la Hristos prin intermediul credinței, a credinciosului înviat din moartea păcatelor, eliberat de sub tirania veacului acestuia în vederea celui care urmează să vină. Acest transfer poate fi înțeles ca fiind un nou act creator, o imagine familiară iudaismului acelor vremuri, Ap. Pavel împrumutând perspectiva religioasă ce duce de la crearea lumii la desăvârșirea

---

[164] Pentru o abordare conexă a îndreptățirii din perspectiva opoziției dintre trup și duh a se vedea Pr. Cătălin Varga, *Structuri retorice și omiletice reflectate în unele scrieri ale Noului Testament*, Ed. Mega, Cluj-Napoca, 2019, pp. 243-246.

[165] Această conjuncție este adesea folosită de Ap. Pavel cu scopul de a introduce o concluzie, sau o deducție, sau chiar rezumatul unei idei în discuție. A se vedea Daniel B.WALLACE, *Greek Grammar Beyond the Basics. An Exegetical Syntax of the New Testament*, Zondervan, Grand Rapids, 1996, p. 673.

[166] Paul BARNETT, *The Second Epistle to the Corinthians*, coll. *The New International Commentary on the New Testament*, William B.Eerdmans Publishing, Grand Rapids, 1997, p. 465.

ei[167]. Tema „noii creații” își are rădăcinile în mesajul profetic al Vechiului Testament (*Isaia* 43, 18-19; 65, 17; 66, 22: „Într-adevăr, precum cerul cel nou și pământul cel nou pe care le voi face, zice Domnul, vor rămânea înaintea Mea, așa va dăinui totdeauna seminția voastră și numele vostru”), însă va cunoaște unele dezvoltări ideatice în teologia paulină, unde adjectivul καινά poate include întreg cosmosul. Pe alocuri va suferi și unele modificări în circuitul iudaic (în documentele de la Qumran 1QS 4.25 respectiv 1QH 13.11 se face referire la o reînnoire atât cosmică cât și antropologică[168]).

Din moment ce se vorbește despre o nouă făptură, este imediat implicată și o nouă creație, pentru Sf. Pavel, creația este solidară cu omul (*Romani* 8, 18-25), iar omul însuși este o nouă creație în Hristos (*1Corinteni* 15, 54-58). Iisus Hristos este prima roadă a acestei noi creații, de aceea, totul depinde de comuniunea cu Hristos, în logica aceasta se înscrie și formula paulină ἐν Χριστῷ („în Hristos[169]”). A fi în comuniune cu Hristos (*1Tesaloniceni* 2, 14; *Galateni* 1, 22; *1Corinteni* 1, 4), sau a fi „în Domnul” (*1Tesaloniceni* 5, 12; *Galateni* 5, 10; *2Corinteni* 2, 12), este consecința imediată a Sfântului Botez (*Galateni* 3, 27), astfel încât, credinciosul este parte a Bisericii care este de fapt „Trupul lui Hristos[170]” (*1Corinteni* 12, 12-31; *Romani* 12, 4-8; *Coloseni* 1, 18; *Efeseni* 1, 23 etc). Înnoirea omului intră în strânsă legătură cu comuniunea hristică, chiar dacă încă întreaga creație nu a fost recapitulată pe deplin, credinciosul în Hristos face parte din această creație înnoită, el este rodul unei înnoiri cosmice care va veni. Textele din *Efeseni* 2, 15 și 4, 24 care vorbesc, de asemenea, despre o „nouă umanitate” (*kainos anthrōpos*) sunt de mare folos pentru a pătrunde întru această teologie paulină a înnoirii omului, din moment ce și ele descriu făptura umană reînnoită în Hristos[171].

---

[167] C.K. BARRETT, *A Commentary on the Second Epistle to the Corinthians*, coll. *Black's New Testament Commentaries*, Adam & Charles Black, London, ^{2}1976, p. 173.

[168] Margaret E.THRALL, *The Second Epistle to the Corinthians*, vol. 1, coll. *The International Critical Commentary*, T&T Clark, Edinburgh, 1994, pp. 420-421.

[169] Maurice CARREZ, *La Deuxième Épitre de Saint Paul aux Corinthiens*, coll. *Commentaire du Nouveau Testament* 8, Labor et Fides, Genève, 1986, p. 149.

[170] James M.SCOTT, *2 Corinthians*, coll. *New International Biblical Commentary*, Hendrickson Publishers, Peabody, 1998, p. 135.

[171] Frank J.MATERA, *II Corinthians: A Commentary*, coll. *The New Testament Library*, Westminster John Knox Press, Louisville, 2003, p. 137.

II. ***2Corinteni* 4, 16:** Διὸ οὐκ ἐγκακοῦμεν, ἀλλ᾽ εἰ καὶ ὁ ἔξω ἡμῶν ἄνθρωπος διαφθείρεται, ἀλλ᾽ ὁ ἔσω ἡμῶν ἀνακαινοῦται ἡμέρᾳ καὶ ἡμέρᾳ – „De aceea, nu descurajăm, chiar dacă omul nostru cel din afară se corupe, totuși, [omul nostru] cel lăuntric se înnoiește din zi în zi” (trad. autorului).

În această secțiune paulină (4, 16-18[172]) se deschide o serie de motive tematice care se influențează reciproc. În v. 16 ni se creionează o antropologie originală în raport cu ceilalți autori ai Noului Testament, în vv. 17-18 se reia paradoxul dobândirii slavei lui Dumnezeu prin asumarea suferințelor, accentuându-se contrastul eshatologic dintre ceea ce este trecător și ceea ce este veșnic. Apariția acestor termeni antitetici (ὁ ἔξω ἡμῶν ἄνθρωπος – ὁ ἔσω ἡμῶν) nu dovedesc nicidecum influența unei gândiri dualiste sau gnostice în teologia antropologică paulină, după cum afirmă unii cercetători[173], ci mai degrabă marele nostru apostol se folosește aici de această terminologie de tip platonică, tocmai pentru a se face și mai bine înțeles de acel grup de creștini din Biserica din Corint proveniți din mediile eleniste. Din perspectiva întregii secțiuni, textul din 4, 16 are un caracter *tranzitoriu* fiindcă pe de o parte rezumă cele spuse în 4, 7-15, iar pe de altă parte deschide secțiunea din 5, 1-10 în care se vorbește despre înnoirea în plan eshatologic care se va petrece cu făptura umană[174].

Prezența în protază a propoziției εἰ, alături de modul indicativ al timpului acțiunii, urmat în apodoză de conjuncția ἀλλ᾽, alături de verbe la orice timp, introduce o propoziție condițională care are rolul de a subordona îndeplinirea ideii de înnoire al omului interior (ἀλλ᾽ ὁ ἔσω ἡμῶν ἀνακαινοῦται), adică dacă omul nostru cel exterior este stricăcios, coruptibil și supus păcatului, atunci omul nostru cel duhovnicesc se înnoiește zilnic în Hristos[175]. Contrastul acesta dintre

---

[172] Unii cercetători consideră această unitate tematică ca făcând parte dintr-o temă a devenirii viitoare (*2Cor* 5, 1-10) cuprinsă în fragmentul de text 4, 18 – 5, 10. Alții înțeleg prin pericopa 4, 16-18 că se formulează o concluzie paulină referitoare la cele declarate în 4, 7-15 referitor la slujba apostolilor și la înfruntarea cu demnitate a suferințelor inerente lucrării de propovăduire. A se vedea Frank J.MATERA, *II Corinthians*, p. 105; Margaret E.THRALL, *The Second Epistle to the Corinthians*, p. 320; Victor P.FURNISH, *II Corinthians*, coll. *The Anchor Yale Bible*, Yale University Press, New Haven, 2008, p. 280.

[173] Robert JEWETT, *Paul's Anthropological Terms. A Study of Their Use in Conflict Settings*, E.J. Brill, Leiden, 1971, p. 395.

[174] Frank J.MATERA, *II Corinthians*, p. 114.

[175] James L.BOYER, „First Class Conditions: What do they mean?”, în: *Grace Theological Journal*, (1982), no. 1, pp. 75-114.

nimicirea omului exterior și înnoirea celui interior, se poate explica conform cercetatoarei M. Thrall[176], în patru moduri complementare:

1. Filozoful Platon vorbește despre această dualitate antropologică și întreaga literatură Hermetică, însă Sf. Pavel o face într-un mod unic, arătând diferența dintre trup și suflet pe filonul diferențierii virtuții de păcat;
2. Omul exterior este cel accesibil tuturor din afară, pe când omul cel interior este nevăzut, fiind cunoscut doar de către Dumnezeu;
3. Contrastul dintre cei doi termeni antropologici este unul de natură eshatologică și trebuie relaționați cu termenii vechiului, respectiv noului om în Hristos (*Romani* 6, 6; *Coloseni* 3, 9; *Efeseni* 3, 16);
4. Distincția aceasta este dată de apropierea, respectiv îndepărtarea lui Dumnezeu din viața omului, ambii termeni se referă la om ca întreg, doar că sintagma ὁ ἔξω ἡμῶν ἄνθρωπος face referire la persoana care încă nu a fost pnevmatizată în scopul unirii ei cu Dumnezeu.

În ciuda consumării omului din afară, cel interior se înnoiește cu fiecare zi, iar ceea ce urmează să se afirme în vv. 17-18, este o dezvoltare fină a ceea ce s-a afirmat deja în v. 16, dezvoltând cu alte accente (eshatologice de data aceasta) taina înnoirii sufletului după chipul lui Iisus Hristos[177].

III. *Efeseni* 4, 22-24: ἀποθέσθαι ὑμᾶς κατὰ τὴν προτέραν ἀναστροφὴν τὸν παλαιὸν ἄνθρωπον τὸν φθειρόμενον κατὰ τὰς ἐπιθυμίας τῆς ἀπάτης, ἀνανεοῦσθαι δὲ τῷ πνεύματι τοῦ νοὸς ὑμῶν καὶ ἐνδύσασθαι <u>τὸν καινὸν ἄνθρωπον</u> τὸν κατὰ θεὸν κτισθέντα ἐν δικαιοσύνῃ καὶ ὁσιότητι τῆς ἀληθείας – „Să vă dezbrăcați de viețuirea voastră de mai înainte, de omul cel vechi, care se strică prin poftele amăgitoare, și să vă înnoiți în duhul minții voastre, și să vă îmbrăcați în <u>omul cel nou</u>, cel după Dumnezeu, zidit întru dreptate și în sfințenia adevărului” (Biblia Sinodală).

Analizând contextul acestor versete, observăm că Sf. Pavel își pregătește credincioșii pentru un nou mod de viață, unul al sfințeniei, oferindu-le în acest sens și opusul situației prin aducerea în discuție a problemei neamurilor păcătoase

---

[176] Margaret E.THRALL, *The Second Epistle to the Corinthians*, pp. 348-349.
[177] Jerry W. MCCANT, *2 Corinthians*, Sheffield Academic Press, London, 1999, pp. 48-49.

(4, 17-19). Linia ideatică imediat următoare își propune să-i îndemne pe cititorii epistolei să-și trăiască viața împotriva tuturor impulsurilor egoiste, fiind astfel pe placul Sfântului Duh Care i-a pecetluit pentru ziua[178] răscumpărării. Cuprinsă între aceste două secțiuni de text, este tocmai această tranziție de la o viață egoistă și perimată (ἀποθέσθαι ὑμᾶς κατὰ τὴν προτέραν ἀναστροφὴν) care nu este plăcută lui Dumnezeu, către o nouă viață, onestă și onorabilă care este după voia Domnului. De aceea, în aceste versete (22-24) Sf. Pavel oferă substanța propovăduirii lui parenetice[179].

Expresia ἀποθέσθαι ὑμᾶς apare în LXX de aprox. 60 de ori însemnând „a lăsa jos" pietre sau haine (*Iosua* 4, 8; *Levitic* 16, 23), sau a se dezbrăca (*2Macabei* 8, 35). În Noul Testament apare de aprox. 9 ori (întotdeauna la diateza medie), cu sensul de „a fi pus, a se scăpa de, a lăsa jos". În contextul de față, spune P. Horst[180], are sensul filozofic de a se dezbrăca de fostul mod de viețuire în contrast cu făptura cea nouă din v. 24, iar acțiunea la aoristul infinitiv mediu are funcția unui gest intempestiv ce poate duce către convertire. De altfel, întreaga imagerie a îmbrăcării, respectiv a dezbrăcării, inoculează o acțiune cu finalitate precisă, nicidecum una încă în derulare[181]. Substantivul ἀναστροφη în

---

[178] „Ziua Domnului", la profeții Vechiului Testament, apare cu precădere în perioada accentuată de decăderea morală a poporului, când evreii uitau de Legea lui YHWH. Profeții propun legea morală a dreptății, fiindcă atunci când va veni să judece, Dumnezeu nu va face nici o deosebire între iudei și dușmanii lor, ci va judeca după dreptate. Profeții Amos și Ioil protestează împotriva speranțelor poporului care nădăjduiau că „ziua Domnului" va fi pentru ei un triumf și-un motiv de sărbătoare, aceasta fiind mai lesne „o zi de întuneric și nu de lumină" (*Am* 5, 18); „zi cu nori și cu negură deasă" (*Ioil* 2, 10; 4, 14). Cartea lui Sofonie vestește și ea o zi a mâniei și a judecății, prevestire dată în contextul în care Iuda și Ierusalim au ajuns să se închine la idolii neamurilor păgâne din jurul lor. *Ziua Domnului* în Noul Testament nu anticipează în mod direct doar judecata Domnului, ci venirea Lui întru slavă, pentru că atunci Dumnezeu va străluci întru slava Dumnezeirii Lui, descoperindu-Se tuturor precum este, umplându-le toate de lumina Sa. Însă pentru cei păcătoși, va fi nevăzut, fiindcă aceștia nu s-au silit să vadă lumina slavei Lui prin curăție, făcându-L să locuiască în ei înșiși întreg. A se vedea Cristian TISELIȚĂ, „La Divinisation de l'Homme chez Gregoire de Nazianze", în: *Studia Universitatis Babes-Bolyai Theologia Graeco-Catholica Varadiensis*, (2012), nr. 1, pp. 114-116; Daniel Ben Ezra STÖKL, *The Impact of Yom Kippur on Early Christianity*, coll. *Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament* 163, Mohr Siebeck, Tübingen, 2003, pp. 178-179.

[179] Harold W.HOEHNER, *Ephesians: An Exegetical Commentary*, Baker Academic, Grand Rapids, 2002, p. 554.

[180] P.W. VAN DER HORST, „Observations on a Pauline Expression", în: *New Testament Studies*, 19 (1973), p. 186.

[181] Buist M. FANNING, *Verbal Aspect in New Testament Greek*, Clarendon Press, Oxford, 1990, p. 362.

circuitul LXX și al Noului Testament poate însemna „a se întoarce”, dar la fel de bine și „a locui”, sau un comportament, o conduită, un tipar. Însă în contextul de față, spune biblistul H. Hoehner[182], Ap. Pavel se referă la modul de viețuire al unei persoane. Cu alte cuvinte, Ap. Pavel spune despre comportamentul „omului cel vechi” ca fiind o parte constitutivă a persoanei, de aceea, convertirea trebuie neapărat să cuprindă și această dimensiune.

Sf. Pavel propune drept corectiv acțiunea Sfântului Duh (ἀνανεοῦσθαι δὲ τῷ πνεύματι τοῦ νοὸς ὑμῶν), singurul Care poate să le transforme mintea lor cea păcătoasă. Termenul acesta folosit aici pentru înnoire (ἀνανεοῦσθαι) este un *hapax* în gândirea paulină, el apare doar în acest context, intrând în strânsă legătură cu termenul νέον din *Coloseni* 3, 10. El trebuie înțeles ca fiind un pasiv divin, din moment ce Duhul Sfânt orchestrează efectiv procesul de înnoire[183]. Făptura cea nouă din acest text, are atât conotații individuale, cât și corporative, de aceea, omul a fost creat pentru a fi asemănător cu Dumnezeu. Fiind o creație nouă, după chipul lui Dumnezeu, credincioșii trebuie să fie drepți și sfinți, potrivit modelului divin. Expresia κτισθέντα ἐν δικαιοσύνῃ folosită aici nu înseamnă că Dumnezeu a îndreptățit omenirea în relație cu El, potrivit tiparului lui *dikayosinē* din teologia paulină, ci se face referire exclusiv la o virtute morală (5, 9; 6, 14). Dorințele omului cel vechi izvorâte din înșelare (ἀπάτης) contrastează dimensiunea omului cel nou care își exersează virtuțile întru adevăr[184].

IV. *Efeseni* 4, 13: μέχρι καταντήσωμεν οἱ πάντες εἰς τὴν ἑνότητα τῆς πίστεως καὶ τῆς ἐπιγνώσεως τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ, <u>εἰς ἄνδρα τέλειον</u>, εἰς μέτρον ἡλικίας τοῦ πληρώματος τοῦ Χριστοῦ – „Până vom putea cu toții ajunge la unitatea credinței și la cunoașterea Fiului lui Dumnezeu, <u>la măsura bărbatului desăvârșit</u>, la maturitatea deplinătății lui Hristos” (trad. autorului).

Ultima acțiune în atingerea țelului de a zidi Trupul lui Hristos este descrisă în termenii obținerii unității de credință și a cunoașterii lui Iisus Hristos. Cei

[182] Harold W.HOEHNER, *Ephesians*, p. 558.
[183] Clinton E.ARNOLD, *Ephesians*, coll. *Zondervan Exegetical Commentary on the New Testament*, Zondervan, Grand Rapids, p. 448.
[184] Andrew T.LINCOLN, *Ephesians*, coll. *Word Biblical Commentary* 42, Word Books, Texas, 1990, p. 288.

care au fost sfințiți de către Dumnezeu pentru slujire (v. 11), împreună cu toții sfinții (v. 12), lucrează pentru atingerea acestui ultim deziderat. Ei vor continua lucrarea până când se vor împlini toate acestea. Verbul folosit aici (καταντήσωμεν) care este la modul conjunctiv aorist[185] indică continua concentrare pe finalitatea acțiunii, creșterea duhovnicească a creștinilor nu se realizează în izolare, ci în comuniune de credință cu întreaga Biserică, în cadrul unui proces continuu[186]. Conjuncția μέχρι deține atât o latură prospectivă, cât și finală, de aceea, slujitorii Bisericii sunt datori să lucreze până ce întreaga comunitate își atinge țelul desăvârșirii întru Hristos Domnul. Unii cercetători au încercat să găsească afinități ideatice între această expresie paulină a creșterii duhovnicești (εἰς μέτρον ἡλικίας τοῦ πληρώματος τοῦ Χριστου) și a figurii omului matur din circuitul gnostic, însă această expresie paulină este cât se poate de logică și nu necesită astfel de investigații periferice. Adjectivul τέλειον are nuanța de „matur" și nu de „desăvârșit" (*1Corinteni* 2, 6; *Evrei* 5, 14), în timp ce ἄνδρα denotă un bărbat desăvârșit, complet. Biserica cea descrisă ca fiind o nouă făptură în Hristos (2, 15), trebuie să dobândească ceea ce deja există în Hristos, maturitate și desăvârșire[187].

Paralela cu *Coloseni* 1, 28 este evidentă, iar conotațiile hristologice ale bărbatului matur la fel și ele. Această viziune poate fi comparată cu tipologia Adam-Hristos (*1Corinteni 15*; *Romani* 5) și cu ideea potrivit căreia, Hristos este modelul umanității desăvârșite din *Ioan* 1, 12. Substantivul ἡλικίας poate de asemenea să însemne o perioadă de viață specifică, deși maturitatea vârstei implică indubitabil următoarea referire paulină cu privire la statura de copil (v. 14), o metaforă a vârstei vieții spirituale[188].

---

[185] Aoristul, în general, vizează acțiunea în întregul ei, fără a determina când începe și unde se sfârșește ea. Conjunctivul este unul din cele trei moduri virtuale ale limbii grecești, iar spre deosebire de optativ care traduce acțiunea oferindu-i siguranța realizării ei, conjunctivul aorist comunică o acțiune posibilă, contemplată teoretic ca realizabilă. Nepurtând informație temporală, se traduce întocmai conjunctivului prezent, diferența fiind legată doar de aspect. A se vedea Robert E. Van VOORST, *Building your New Testament Greek Vocabulary*, Society of Biblical Literature, Atlanta, [3]2001, p. 86; Ernest de Witt BURTON, *Syntax of the Moods and Tenses in New Testament Greek*, T.&T. Clark, Edinburgh, 1898, pp. 17-31.

[186] Peter T.O'BRIEN, *The Letter to the Ephesians*, coll. *The Pillar New Testament Commentary*, William B.Eerdmans Publishing, Grand Rapids, 1999, p. 269.

[187] Andrew T.LINCOLN, *Ephesians*, p. 256.

[188] John MUDDIMAN, *A Commentary on the Epistle to the Ephesians*, coll. *Black's New Testament Commentaries*, Continuum Publishing, London and New York, 2001, pp. 202-204.

V. ***Galateni* 5, 19-21:** φανερὰ δέ ἐστιν τὰ ἔργα τῆς σαρκός, ἅτινά ἐστιν πορνεία, ἀκαθαρσία, ἀσέλγεια, εἰδωλολατρία, φαρμακεία, ἔχθραι, ἔρις, ζῆλος, θυμοί, ἐριθεῖαι, διχοστασίαι, αἱρέσεις, φθόνοι, μέθαι, κῶμοι καὶ τὰ ὅμοια τούτοις, ἃ προλέγω ὑμῖν, καθὼς προεῖπον ὅτι οἱ τὰ τοιαῦτα πράσσοντες βασιλείαν θεοῦ οὐ κληρονομήσουσιν – „Iar faptele trupului sunt cunoscute, și ele sunt: adulter, desfrânare, necurăție, destrăbălare, închinare la idoli, fermecătorie, vrajbe, certuri, zavistii, mânii, gâlcevi, dezbinări, eresuri, pizmuiri, ucideri, beții, chefuri și cele asemenea acestora, pe care vi le spun dinainte, precum dinainte v-am și spus, că cei ce fac unele ca acestea nu vor moșteni Împărăția lui Dumnezeu” (Biblia Sinodală).

Secțiunea aceasta de text subliniază contrastul dintre faptele trupului și roadele Sfântului Duh, conjuncția δέ care introduce pericopa este una rezumativă, fiind cel mai bine tradusă prin „acum”, sau poate fi lăsată netradusă[189]. Expresia imediat următoare τὰ ἔργα τῆς σαρκός sună familial galatenilor din prisma trecutului lor păcătos, apostolul doar le amintește despre ele ca ei să poată înțelege care este lucrarea Duhului, cea de sfințire a vieții lor. Sf. Pavel începe enumerarea acestor vicii printr-un pronume nehotărât (ἅτινά) care este lăsat netradus în majoritatea edițiilor de limbă engleză, și care are rolul gramatical de a lăsa să se înțeleagă că această listă nu deține un caracter exhaustiv[190]. Substantivul πορνεία este folosit în epistolele pauline cu scopul de a descrie toate deviațiile sexuale, inclusiv incestul[191] (*1Corinteni* 5, 1) sau prostituția sacră (*1Corinteni* 6, 15-18) care este cea mai gravă în ochii marelui apostol, fiindcă se stabilește o relație imorală de nedezlegat (*1Corinteni* 6, 16). În general, termenul acesta de πορνεία este folosit în Noul Testament (*Luca* 15, 30; *Evrei* 11, 31; *Iacob* 2, 25) pentru a descrie împreunarea cu o prostituată (πόρνη), cu o femeie ușoară[192]. Celelalte substantive (ἀκαθαρσία și ἀσέλγεια) sunt niște sinonime pentru a descrie

---

[189] R. LONGENECKER, *Galatians*, coll. *Word Biblical Commentary*, Word Books, Texas, 1990, p. 252.

[190] Douglas J.MOO, *Galatians*, coll. *Baker Exegetical Commentary on the New Testament*, Baker Academic, Grand Rapids, 2013, p. 358.

[191] Pr. Cătălin VARGA, „Omul între sclavia păcatului și libertatea Duhului. O scurtă analiză a pericopei din *1 Corinteni 5, 1-5*”, în: *Astra Salvensis – review of history and culture*, (2014), nr. 4, pp. 101-111.

[192] Kyle HARPER, „*Porneia*: The Making of a Christian Sexual Norm”, în: *Journal of Biblical Literature*, 131 (2011), no. 2, p. 375.

aceeași acțiune a necurățiilor trupești, a impurităților morale, care sunt de fapt opozite sfințeniei și comuniunii cu Dumnezeu.

Substantivul φαρμακεία are ca rădăcină înțelesul de substanță medicinal, definind cu timpul acțiunea de a otrăvi pe cineva administrându-i substanțe în exces, și abia în cele din urmă cristalizându-se cu sensul de a face vrăjitorii. Termenul θυμοί este folosit cu excepția lui *Romani* 2, 8 (unde se face referire la acțiunea divinității) pentru a descrie mânia omului de orice fel, dar care se deosebește de substantivul ὀργήν (*Coloseni* 3, 8), deși de cele mai multe ori pot fi găsite în imedita apropiere. Substantivul διχοστασίαι în greaca clasică însemna „dispută, dezbinare, revoltă”, având în general conotații politice, în singurul loc paralel din Noul Testament (*Romani* 16, 17) Sf. Pavel îi îndeamnă pe creștini să stea în gardă, să se împotrivească celor care umblă să semene dezbinare și rivalitate. În contextul de față, este asociat cu αἱρέσεις care înseamnă diviziune sau sectă care periclitează unitatea Bisericii, el îmbracă deci o nuanță eclesiologică și nicidecum una politică[193].

Cu ultimele două vicii ale listei sale (μέθαι și κῶμοι), Sf. Pavel se reîntoarce la caracteristicile lumii păgâne, substantivul κῶμοι se folosea pentru a descrie procesiunea festivă și imorală care se săvârșea în cinstea zeilor păgâni, dar la fel de bine se putea folosi și pentru a descrie banchetele orgiastice păgâne, în orice caz, termenul îmbrăcând o conotație negativă datorită excesului. Finalul pericopei ține să-i avertizeze pe toți cei care săvârșesc aceste fapte ale trupului, că nu vor moșteni Împărăția lui Dumnezeu (βασιλείαν θεοῦ οὐ κληρονομήσουσιν), nu cea care se manifestă încă de pe acest pământ, ci Împărăția care se va manifesta deplin după Parusie[194].

VI. ***Galateni* 5, 22-25:** Ὁ δὲ <u>καρπὸς τοῦ πνεύματός</u> ἐστιν ἀγάπη, χαρά, εἰρήνη, μακροθυμία, χρηστότης, ἀγαθωσύνη, πίστις, πραΰτης ἐγκράτεια· κατὰ τῶν τοιούτων οὐκ ἔστιν νόμος. οἱ δὲ τοῦ Χριστοῦ [Ἰησοῦ] τὴν σάρκα ἐσταύρωσαν σὺν τοῖς παθήμασιν καὶ ταῖς ἐπιθυμίαις. Εἰ ζῶμεν πνεύματι, πνεύματι καὶ στοιχῶμεν – „Iar <u>roada Duhului</u> este iubire, bucurie, pace, îndelungă-răbdare,

---

193 Ronald Y.K. FUNG, *The Epistle to the Galatians*, coll. *The New International Commentary on the New Testament*, William B.Eerdmans Publishing, Grand Rapids, 1988, pp. 205-206.
194 Douglas J.MOO, *Galatians*, pp. 361-362.

bunătate, facere de bine, credincioșie, blândețe, înfrânare, curăție; împotriva unora ca acestea nu este lege. Iar cei ce sunt ai lui Hristos Iisus și-au răstignit trupul împreună cu patimile și cu poftele. Dacă trăim cu duhul, cu duhul să și umblăm” (Biblia Anania).

Roadele Sfântului Duh sunt menționate aici într-un contrast firesc cu faptele trupului care sunt roadele genuine ale păcatului. Cu altă ocazie, Sf. Pavel vorbește despre darurile Sfântului Duh ca fiind împărțite credincioșilor separat (*1Corinteni* 12, 11), dar aici singularul καρπὸς arată că toate cele nouă daruri ale Duhului pot fi experiate de către o singură persoană în parte, atunci când Sfântul Duh este lăsat să lucreze efectiv în viața credincioșilor[195]. Este evident faptul că dragostea ἀγάπη trebuie să stea în fruntea listei roadelor, fiindcă ea este măsura libertății noastre (5, 13). Dragostea este un har superior tuturor celorlalte virtuți creștine, ea fiind mult deasupra credinței și nădejdii (*1Corinteni* 13, 13), ea nefiind altceva decât reflecția fidelă a dumnezeirii[196].

Substantivul χαρὰ nu vizează neapărat bucuria omenească, de aceea, Ap. Pavel o leagă mereu de Dumnezeu (*Filipeni* 3, 1; *2Corinteni* 13, 11). Deoarece originea acestei virtuți este de natură divină, bucuria creștină nu are voie să fie perturbată de întristare și tribulație, de aceea, ea își găsește forța tocmai în mijlocul acestor grele încercări[197] (*2Corinteni* 6, 10; 8, 2; *1Tesaloniceni* 1, 6; *Romani* 5, 3). Substantivul πίστις nu este folosit aici pentru a descrie atitudinea față de adevăr (precum vedem în capitolul 3), ci pentru a evidenția legătura pe care Sfântul Duh o are cu fiecare credincios în parte. De aceea se poate traduce mai degrabă prin „credincioșie, fidelitate” precum vedem în (*Romani* 3, 3 sau *Tit* 2, 10), mai cu seamă că toate substantivele prezentate în această listă, ca fiind roade ale Duhului Sfânt, au un puternic accent etic, nu devoțional[198].

Substantivul πραΰτης este asociat de către Aristotel persoanei care se află între intenția de a se mânia și neputința de a duce la bun capăt această acțiune,

---

[195] R.N. LONGENECKER, *Paul: Apostle of Liberty*, New York, 1964, p. 178.

[196] Pr. Cătălin VARGA, „Imnul dragostei pauline (*1 Corinteni 13*) – o construcție retorică?”, în: *Tabor*, (2016), nr. 8, pp. 21-29.

[197] Ronald Y.K. FUNG, *The Epistle to the Galatians*, coll. *The New International Commentary on the New Testament*, William B.Eerdmans Publishing, Grand Rapids, 1988, p. 212.

[198] Ernest de Witt BURTON, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Galatians*, coll. *The International Critical Commentary*, T&T Clark, Edinburgh, ^{2}1968, p. 316.

de pe această poziție Sf. Pavel îi îndeamnă pe creștini să fie blânzi și moderați (temperați) în Hristos (*2Corinteni* 10, 1). Termenul ἐγκράτεια definește în limbajul paulin controlul de sine, tot el spune că atleții sunt experimentați în acest exercițiu (*1Corinteni* 9, 25), ei fiind astfel un model pentru toți creștinii prin aplicarea acestei lecții pe tărâm spiritual. Ceea ce se poate observa, la o atentă analiză, este faptul că toate acele vicii amintite mai sus, nu fac altceva decât să rupă legătura noastră cu Dumnezeu, pe când aceste roade ale Sfântului Duh o întăresc și o desăvârșesc întru Hristos[199].

În încheierea listei virtuților, Ap. Pavel este preocupat iarăși de problema galateană a Legii, legând de aceasta teologia sa parenetică, după cum se întâmplă și în versetele 14 și 18. Pronumele τοιούτων poate fi masculin adică „împotriva acestor oameni”, sau poate la fel de bine să fie neutru „împotriva acestor fapte”. Expresia οὐκ ἔστιν νόμος se poate referi la un set de legi etice universal valabile, dar în cazul acesta este evidentă referirea la Legea lui Moise[200].

Deși în bucata de text 5, 1-12 le vorbește despre libertatea creștină față de Lege, în v. 24 se simte obligat să le atragă atenția că această libertate, prost înțeleasă, poate produce daune morale, de aceea, se cuvine ca aceștia să își răstignească poftele lor (τὴν σάρκα ἐσταύρωσαν) pentru a fi siguri că nu s-au despărțit de comuniunea cu Sfânta Treime. Metafora aceasta a crucificării este mai mult decât originală, fiindcă nimeni până la Sf. Ap. Pavel nu a mai folosit-o astfel, crucificarea era cel mai rușinos și josnic act îndreptat împotriva cuiva, încât chiar și o astfel de metaforă risca să fie ostracizată de către lumea păgână. Având o implicație profund hristologică, această metaforă îndemna efectiv la pironirea omului cel vechi, pentru ca numai așa, credincioșii să poată trăi și umbla în Duhul[201].

VII. *Romani* 6, 12-13: Μὴ οὖν βασιλευέτω ἡ ἁμαρτία ἐν τῷ θνητῷ ὑμῶν σώματι εἰς τὸ ὑπακούειν ταῖς ἐπιθυμίαις αὐτοῦ, μηδὲ παριστάνετε τὰ μέλη ὑμῶν ὅπλα ἀδικίας τῇ ἁμαρτίᾳ, ἀλλὰ παραστήσατε ἑαυτοὺς τῷ θεῷ ὡσεὶ ἐκ

---

[199] F.F. BRUCE, *The Epistle to the Galatians: A Commentary on the Greek Text*, coll. *The New International Greek Testament Commentary*, William B.Eerdmans Publishing, Grand Rapids, ^{2}1990, pp. 254-255.

[200] Douglas J.MOO, *Galatians*, p. 366.

[201] James D.G. DUNN, *The Epistle to the Galatians*, coll. *Black's New Testament Commentary*, Hendrickson Publishers, Peabody, 1993, p. 314.

νεκρῶν ζῶντας καὶ τὰ μέλη ὑμῶν ὅπλα δικαιοσύνης τῷ θεῷ – „Așadar, să nu mai împărățească păcatul în trupul vostru cel muritor, ca să vă supuneți poftelor lui, nici să înfățișați membrele voastre arme ale nedreptății păcatului, ci arătați-vă pe voi lui Dumnezeu ca înviați din morți, iar membrele voastre să fie arme ale dreptății lui Dumnezeu” (trad. autorului).

Ap. Pavel folosește aici verbul la imperativ βασιλευέτω, care va face carieră în perioada Imperiului Bizantin, persoana a III-a singular, și imperativul μηδὲ παριστάνετε din v. 13, și mai apoi imperativul παραστήσατε într-un sens progresiv. Deoarece noua viață în Hristos (6, 11) este doar la începutul ei, s-ar putea ca păcatul să pândească, de aceea, este nevoie de o neîntreruptă vigilență, fiindcă creștinii pot fi încă seduși de poftele trupului (6, 6). Apostolul nu dorește să spună că, prin Sfântul Botez, creștinii au devenit incapabili de a mai păcătui, ei sunt încă în trup și aplecați greșelii, de aceea, păcatul poate încă să îi domine[202]. Pentru a se face și mai bine înțeles, Sf. Pavel se folosește de două interdicții (v. 12 și 13a) și de un imperativ (v. 13b), prima interdicție (Μὴ οὖν βασιλευέτω ἡ ἁμαρτία) este dublată de promisiunea din v.14a, potrivit căreia păcatul nu va stăpâni asupra noastră. Fără această promisiune, care rezumă cele afirmate în vv. 1-11, imperativul παραστήσατε nu ar mai avea nici o putere.

Unii comentatori spun că forma indicativului prezent al imperativului folosit de Pavel (παριστάνετε), înseamnă de fapt că apostolul le poruncește ascultătorilor săi să stopeze lucrarea trupului păcătos, perspectivă care poate fi privită de bun augur în contextul general al epistolei în care creștinii sunt îndemnați să pună în acțiune lucrarea harului împotriva dorințelor trupului[203]. Alții văd în verbul παριστάνετε o imagine militară, din moment ce intră în strânsă conexiune cu substantivul ὅπλα care înseamnă armă[204]. Sf. Pavel mai folosește acest substantiv cu conotații armate în alte câteva locuri (*Romani* 13, 12; *2Corinteni* 6, 7; 10, 4). Genitivul ἀδικίας în expresia ὅπλα ἀδικίας este introdus cu sensul de a puncta țelul, păcatul este o putere căreia credincioșii nu trebuie să-și predea trupurile

[202] Joseph A.FITZMYER, *Romans: A New Translation with Introduction and Commentary*, coll. *The Anchor Bible*, Doubleday, New York, 1993, p. 446.
[203] Douglas J.MOO, *The Epistle to the Romans*, coll. *The New International Commentary on the New Testament*, William B.Eerdmans Publishing, Grand Rapids, 1996, p. 381.
[204] Joseph A.FITZMYER, *Romans*, pp. 446-447.

lor ca arme ale nedreptății, ci ei trebuie să se dedice lui Dumnezeu, făcând din trupurile lor instrumentarul dreptății și-al neprihănirii[205].

Expresia ἀλλὰ παραστήσατε ἑαυτοὺς τῷ θεῷ având ca timp al acțiunii aoristul, nu înseamnă o predare definitivă (*v.* 16), ci implică indubitabil angajamentul subiectului, iar în comparație cu supunerea față de autoritățile civile, cea din urmă, față de Creator, implică și o relație personală. Cea din urmă construcție (καὶ τὰ μέλη ὑμῶν ὅπλα δικαιοσύνης τῷ θεῷ) nu implică un dualism între păcat și Dumnezeu, ci efectiv păcatul este atât de puternic în această lume, încât numai Creatorul mai poate interveni spre înlăturarea lui, prin intermediul energiilor Sale necreate, prin intermediul harului. Dreptatea deopotrivă cu harul sunt modalitațile prin care Dumnezeu poate fi descris ca intervenind în istorie, fiindcă darul dreptății sau al neprihănirii nu poate fi disociat de donatorul lui Care este Dumnezeu. Dreptatea nu este puterea lor de manifestare, însă îndreptățirea este puterea lui Dumnezeu în slujba Căruia ei se regăsesc[206].

VIII. *Coloseni* 3, 5-9: Νεκρώσατε οὖν τὰ μέλη τὰ ἐπὶ τῆς γῆς, πορνείαν ἀκαθαρσίαν πάθος ἐπιθυμίαν κακήν, καὶ τὴν πλεονεξίαν, ἥτις ἐστὶν εἰδωλολατρία, δι᾽ ἃ ἔρχεται ἡ ὀργὴ τοῦ θεοῦ [ἐπὶ τοὺς υἱοὺς τῆς ἀπειθείας]. ἐν οἷς καὶ ὑμεῖς περιεπατήσατέ ποτε, ὅτε ἐζῆτε ἐν τούτοις· νυνὶ δὲ ἀπόθεσθε καὶ ὑμεῖς τὰ πάντα, ὀργήν, θυμόν, κακίαν, βλασφημίαν, αἰσχρολογίαν ἐκ τοῦ στόματος ὑμῶν· μὴ ψεύδεσθε εἰς ἀλλήλους, ἀπεκδυσάμενοι τὸν παλαιὸν ἄνθρωπον σὺν ταῖς πράξεσιν αὐτοῦ – „Drept aceea, omorâți mădularele voastre, cele pământești: desfrânarea, necurăția, patima, pofta rea și lăcomia, care este închinare la idoli, pentru care vine mânia lui Dumnezeu peste fiii neascultării, în care păcate ați umblat și voi odinioară, pe când trăiați în ele. Acum deci vă lepădați și voi de toate acestea: mânia, iuțimea, răutatea, defăimarea, cuvântul de rușine din gura voastră. Nu vă mințiți unul pe altul, fiindcă v-ați dezbrăcat de omul cel vechi, dimpreună cu faptele lui” (Biblia Sinodală).

Pericopa mai largă 3, 5-11 sintetizează imaginea catehezei primare a „punerii spre moarte” a dorințelor trupești, bucată de text adesea intitulată „pareneză nega-

---

[205] Thomas R.SCHREINER, *Romans*, coll. *Baker Exegetical Commentary on the New Testament*, Baker Academic, Grand Rapids, 1998, p. 367.

[206] James D.G. DUNN, *Romans 1-8*, vol. 1, coll. *Word Biblical Commentary*, Word Books, Dallas, 1988, pp. 338-339.

tivă”, din moment ce conține aceste formule justițiare: Νεκρώσατε; ἀπόθεσθε; împreună cu două liste de patimi (v. 5 și v. 8). Cele două exprimări juridice (Νεκρώσατε οὖν și τὰ μέλη τὰ ἐπὶ τῆς γῆς) au rolul de a readuce în discuție ceea ce s-a afirmat deja, iar particularitatea imperativului „ucideți” vizează lista a cinci vicii, care din perspectivă gramaticală se află în raport de apoziție cu „mădularele voastre trupești”: πορνείαν; ἀκαθαρσίαν; πάθος; ἐπιθυμίαν; πλεονεξίαν. Cel din urmă (πλεονεξίαν) este scos în mod special la vedere prin conjuncția καὶ, prin prezența articolului nehotărât τὴν și prin construcția relativă (ἥτις ἐστὶν εἰδωλολατρεία – „care este idolatrie[207]”).

Expresia ὅτε ἐζῆτε ἐν τούτοις se referă la toate aceste vicii enumerate pe care creștinii le practicau înainte de a muri față de lumea păcătoasă. Timpul acțiunii περιεπατήσατέ este la aorist fiindcă determină un singur act, iar ἐζῆτε este la imperfect, deoarece exprimă continuitatea. Diferența de sens poate fi mai bine înțeleasă dacă vom compara cu textul din *Galateni* 5, 25 unde se spune: Εἰ ζῶμεν πνεύματι, πνεύματι καὶ στοιχῶμεν („Dacă trăim cu Duhul, cu Duhul să și umblăm”). Adverbul νυνὶ și conjuncția δὲ, în contrast cu adverbul ποτε, are rolul de a întări comparația lor cu lumea păgână din care au făcut parte împreună cu faptele lor rușinoase, dar de care acum s-au rupt, făcând astfel parte din trupul cel tainic al lui Hristos. Adjectivul τὰ πάντα subliniază întregul registru aparținător lumii vechi[208]. Adverbul νυνὶ anunță și trecerea fundamentală către o nouă viață morală, iar această metaforă a lepădării (ἀπόθεσθε), care nu întâmplător este un imperativ, era imaginea cea mai naturală (*Fapte* 7, 58; *Coloseni* 2, 15; 3, 9). Frecvența cu care această metaforă este folosită în secțiunile parenetice ale Noului Testament, poate sugera o reminiscență a catehezei Bisericii primare, o învățătură larg răspândită, cu toate că forma la imperativ apare doar în acest text colosean[209].

---

[207] Peter T.O'BRIEN, *Colossians, Philemon*, coll. *Word Biblical Commentary*, Word Books, Dallas, 1982, p. 174.

[208] T.K. ABBOTT, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistles to the Ephesians and to the Colossians*, coll. *The International Critical Commentary*, T&T Clark, Edinburgh, [2]1968, pp. 282-283.

[209] James D.G. DUNN, *The Epistles to the Colossians and to Philemon: A Commentary on the Greek Text*, coll. *The New International Greek Testament Commentary*, William B.Eerdmans Publishing, Grand Rapids, 1996, p. 218.

Nevoia lepădării faptelor rușinoase este întărită de această nouă perspectivă paulină (μὴ ψεύδεσθε εἰς ἀλλήλους) care nu se regăsește cuplată de catalogul viciilor mai sus enunțate, arătând prin interdicția aceasta nevoia stringentă a extirpării acestui flagel din comunitatea coloseană. În textul geamăn din *Efeseni* 4, 25, Sf. Pavel amendează iarăși patima minciunii, într-un context în care se vorbește despre nevoia dezbrăcării de omul cel vechi cu poftele lui, iar din moment ce Evanghelia este identificată cu adevărul (1, 5), este posibil ca interdicția minciunii să fie contrabalansarea lucrării propovăduitorilor mincinoși[210]. După unii bibliști, imaginea aceasta a dezbrăcării, sau a lepădării ar putea fi împrumutată din ritualul Sfântului Botez, în urma căruia candidații se dezbrăcau de hainele cele vechi și îmbrăcau haine noi (dezbrăcarea de umanitatea cea veche și coruptibilă și îmbrăcarea întru noua umanitate cea răscumpărată prin moartea și învierea lui Hristos, sunt participii la timpul aorist în greacă, ceea ce dovedește unicitatea și irepetabilitatea lor[211]).

Expresia ἀπεκδυσάμενοι τὸν παλαιὸν ἄνθρωπον σὺν ταῖς πράξεσιν αὐτου aparține aceluiași palier al noii creații caracterizată de lepădarea omului cel vechi împreună cu toate patimile sale (*2Corinteni* 5, 17; *Galateni* 6, 15). În pasajul paralel din *Efeseni* 4, 24, Ap. Pavel vorbește despre καινὸν ἄνθρωπον adjectiv ce vizează calitatea acțiunii convertirii și nu originea ei (pentru care s-ar fi folosit *neos*[212]).

Dreptatea credinței este o altă extensie paulină, îndreptarea fiind dăruită de Dumnezeu prin intermediul credinței, convingere afirmată de Sf. Pavel în contrast cu experiența lui anterioară, unde exclusiv pe baza Legii el se vedea pe sine ca fiind „fără prihană[213]". În textul din *Filipeni* 3, 6[214] își prezintă fosta sa viață sinonimă cu a fariseilor, care în puritanismul lor exacerbat, se separau de cei păcătoși, căutând să aplice preceptele legii în viața lor de zi cu zi, considerân-

[210] Douglas J.MOO, *The Letters to the Colossians and to Philemon*, coll. *The Pillar New Testament Commentary*, William B.Eerdmans Publishing, Grand Rapids, 2008, p. 257.

[211] N.T. WRIGHT, *Colossians and Philemon: An Introduction and Commentary*, coll. *Tyndale New Testament Commentaries* 12, Inter-Varsity Press, Nottingham, 1986, p. 139.

[212] Markus BARTH, Helmut BLANKE, *Colossians: A New Translation with Introduction and Commentary*, coll. *The Anchor Bible*, Doubleday, New York, 1994, p. 410.

[213] Daniel G.REID, *Dicționarul Noului Testament*, p. 316.

[214] Filipeni 3, 6: „...după râvnă, prigonitor al Bisericii; după **dreptatea** cea din lege, fără prihană" – ...κατὰ ζῆλος διώκων τὴν ἐκκλησίαν, κατὰ **δικαιοσύνην** τὴν ἐν νόμῳ γενόμενος ἄμεμπτος».

du-se drepți în fața lui Dumnezeu[215]. Prin urmare, *dikaiosynē* în acest context, înseamnă calitatea superioară a unui suflet fără pată, însă toată îndreptarea care vine în urma împlinirii Legii, Sf. AP. Pavel o socotește ca fiind o nimica în comparație cu îndreptarea care vine prin harul Jertfei lui Hristos. Mai mult decât atât, el consideră toată această *neprihănire* dobândită prin lege, ca fiind o pagubă, și aceasta doar de dragul lui Hristos[216] (v. 7). În *Efeseni* 4, 24[217], Ap. Pavel asociază sfințeniei tocmai substantivul nostru propriu, așezându-l în opoziție cu faptele omului cel vechi. Omul cel nou, sau omul cel dinlăuntru (*2Corinteni* 4, 16) se înnoiește zilnic, spune Sf. Ioan Gură de Aur[218], exersându-și virtuțile și înfruntând relele, chinuindu-și trupul său pentru ca sufletul să devină aur lămurit în foc. Această expresie „καινὸν ἄνθρωπον” („omul cel nou[219]”) mai apare o

---

[215] John REUMANN, *Philippians. A New Translation with Introduction and Commentary*, coll. *The Anchor Yale Bible* 33b, Yale University Press, New Haven, 2008, p. 484. Această realitate opozabilă dintre iudeul împlinitor al legii și creștinul îndreptățit prin harul lui Hristos, reconfigurează accente dramatice în textul de la *Rm* 7, 17, subliniind totodată drama care se consumă în forul lăuntric al omului încă nebotezat, nenăscut la o viață nouă, dar care după *omul cel lăuntric* se bucură de Lege (v. *22*) și tânjește să o împlinească, însă datorită faptului că *omul cel dinafară* (al mădularelor sale, al trupului său) nu-i oferă concursul, acesta sucombă. Toate acestea datorită faptului că omul trupesc își are propria lege, una a păcatului, care intră în contradicție evidentă cu Legea lui Dumnezeu. A se vedea Claudia BARACCHI, *Aristotle`s Ethical as First Philosophy*, Cambridge University Press, 2008; Ernst KÄSEMANN, *Essays on New Testament Themes*, coll. *Studies in Biblical Theology* 41, SCM Press, London, 1964, p. 119; Emma WASSERMAN, „The Death of the Soul in Romans 7: Revisiting Paul's Anthropology in Light of Hellenistic Moral Psychology”, în: *Journal of Biblical Literature*, 126 (2007), no. 4, pp. 795-800.

[216] G.Walter HANSEN, *The Letter to the Philippians*, coll. *The Pillar New Testament Commentary*, William B.Eerdmans Publishing, Grand Rapids, 2009, pp. 228-229; Chas J.ELLICOTT, *St. Paul's Epistles to the Philippians, Colossians and to Philemon*, Gould&Lincoln, Boston, 1865, p. 82; Bernhard WEISS, *Der Philipper Brief*, Verlag von Wilhelm Herss, Berlin, 1859, pp. 236-237.

[217] Efeseni 4, 24: „...și să vă îmbrăcați în omul cel nou, cel zidit după Dumnezeu în **dreptatea** și sfințenia adevărului” – ...καὶ ἐνδύσασθαι τὸν καινὸν ἄνθρωπον τὸν κατὰ θεὸν κτισθέντα ἐν **δικαιοσύνῃ** καὶ ὁσιότητι τῆς ἀληθείας.

[218] SF. IOAN GURĂ DE AUR, *Tâlcuiri la Epistola a doua către Corinteni*, trad. de Theodosie Athanasiu, Ed. Sofia, București, 2007, p. 95.

[219] George H. VAN KOOTEN, „The Two Types of Man in Philo of Alexandria and Paul of Tarsus. The Anthropological Trichotomy of Spirit, Soul and Body”, în: Ludger Jansen, Christoph Jedan (Hrsg.), *Philosophische Anthropologie in der Antike*, Ontos Verlag, Frankfurt, 2010, p. 298: „Darul duhului este dovada unei eshatologii realizate. Restaurarea duhului omului este rezultatul darului eshatologic al Sfântului Duh, care își face deja simțită lucrarea (*1 Tes* 4, 8; *2 Co* 1, 22; *Rm* 5, 5; 8, 15, 23). În contextul textului din *1 Co* 15, Pavel este de părere că deși Duhul Sfânt este lucrător, totuși nu este experiat în totalitate. Numai la sfârșitul timpurilor, Duhul va transforma trupurile fizice în trupuri spiritualizate (*1 Co* 15, 44-49)”.

singură dată în *Efeseni* 2, 15 și intră în strânsă legătură cu antiteza ei „ὁ παλαιὸς ἡμῶν” (*Romani* 6, 6), în afara acestui cadru, ea cu greu poate fi explicată[220]. Această expresie este o creație pur paulină, ea neputându-se urmări nici în scrierile antice, nici în LXX, nici în vreo altă carte a Noului Testament. Ea trimite către omul cel vechi, omul carnal[221], omul supus încă stricăciunii, concupiscenței și a pornirilor firii egolatre, legea păcatului locuind în mădularele sale (*Romani* 7, 23 [222]). În gândirea paulină, omul păcatului este sclavul (*douloi*) plăcerilor (*Romani* 6, 17), este omul vândut sub păcat (*depraménos hypò tēn hamartían – Romani* 7, 14[223]), fiindcă toți sunt sub blestemul păcatului (*Romani* 3, 9[224]). Însă odată cu Învierea lui Hristos, omul devine liber păcatului trăind sub auspiciile harului, tocmai de aceea apostolul insistă pe reînnoirea vieții în baza unui proces continuu (*Tit* 2, 12). Astfel, ia naștere noul om, sau omul duhovnicesc, schimbarea aceasta are loc prin credința și prin lucrarea Sfântului Duh, Hristos devenind îndreptarea noastră ca noi să putem în sfințenie să ne asemănăm firii divine[225]. Creștinii reînnoiți în duhul minții lor fac deja parte din

[220] Sf. Maxim Mărturisitorul afirmă că sufletul și trupul nu pot exista separat, fiindcă între ele se creează o legătură organică, folosind pentru a fi mai bine înțeles expresia „natură compusă”, aspect ce implică atât independența reciprocă a celor două elemente cât și relația lor indisolubilă. Unirea lor petrecându-se încă de la început, astfel respingându-se concepția origenistă despre preexistența sufletelor, dar și ideea potrivit căreia trupurile au fost create ca o consecință firească a căderii în păcat. A se vedea Lars THUNBERG, *Antropologia teologică a Sfântului Maxim Mărturisitorul. Microcosmos și Mediator*, trad. de Anca Popescu, Ed. Sofia, București, 2005, pp. 112-116.

[221] Termenul „σὰρξ”, împreună cu derivatele lui, este mult mai folosit în epistola către Romani decât oricare alte referințe antropologice (aprox. 26 ocurențe), însă el nu intră în strânsă legătură cu situația Bisericii din Roma. Este folosit cel mai adesea într-un context parenetic (*Rm 13-14*), o singură dată în contextul strângerii ajutoarelor pentru Biserica de la Ierusalim (*Rm 15, 27*) și iarăși o singură dată în prolog (*Rm* 1, 3). Marea masă a ocurențelor termenului se regăsesc între capitolele 6-8 (17 dintr-un total de 26). A se vedea Robert JEWETT, *Paul's Anthropological Terms. A Study of their use in Conflict Settings*, E.J. Brill, Leiden, 1971, p. 135.

[222] Pr. Grigorie T.MARCU, *Antropologia paulină*, pp. 106-107; Robert H.GUNDRY, *Sōma in Biblical Theology with Emphasis on Pauline Anthropology*, coll. *Society for New Testament Studies Monograph Series* 29, Cambridge University Press, Cambridge, 1976, p. 206; Ulrich VOLP, *Die Würde des Menschen. Ein Beitrag zur Anthropologie in der Alten Kirche*, coll. *Supplements to Vigiliae Christianae* 81, E.J. Brill, Leiden, 2006, pp. 120-121.

[223] Brice L.MARTIN, *Christ and the Law in Paul*, coll. *Supplements to Novum Testamentum* 62, E.J. Brill, Leiden, 1989, pp. 69-70.

[224] Heikki RÄISÄNEN, *Paul and the Law*, coll. *Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament* 29, J.C.B. Mohr, Tübingen, 1987, p. 97.

[225] Wilbur FIELDS, *The Glorious Church. A Study of Ephesians*, College Press, Joplin, 1992, pp. 138-139; Helge STADELMANN, *Epistola către Efeseni*, Ed. Lumina Lumii, Sibiu, 2001, pp. 168-169.

noua creație a lui Dumnezeu (*Efeseni* 2, 10), tocmai de aceea comportamentul lor trebuie să se ghideze conform principiilor lui *dikaiosynē*, aceștia trebuie să fie drepți fiindcă și Hristos este drept; sfinți deoarece și El este sfânt[226].

Sf. Ap. Petru prezintă în mare parte aceași situație, textul din *1Petru* 2, 24[227] ne sugerează un *dikaiosynē* folosit drept ca un dativ al reverenței. Atât în acest context, cât și în cel din *1Petru* 3, 14, poartă sensul de „comportament drept, adecvat", cât și cel de „a trăi întru dreptate, a face doar ceea ce este drept". Fie că ne referim la Israelul antic, fie la cercurile creștinești timpurii, *dikaiosynē* denotă împlinirea voii lui Dumnezeu de către om (*Iov* 27, 6; *Psalm* 45, 7; *Matei* 3, 15[228]). Înțelegându-l astfel pe Sf. Ap. Petru, ținând cont și de valențele lui δικαιοσύνη în toate celelalte ocurențe noutestamentare, putem spune că marele pescar folosește acest termen în intenția de-a oferi o imagine a ceea ce constituie această lume nouă recapitulată în Hristos, mobilul ei fiind prin excelență dreptatea, neprihănirea, în contrast evident cu lumea cea veche supusă stricăciunii și nedreptății de tot felul. În pământul cel nou, în pământul eshatologic, va domni prin excelență dreptatea, orice fel de nelegiuire nemaiavându-și locul. După cum observăm, în gândirea petrină *dikaiosynē* declină aceleași direcții ca ale predecesorilor săi, oferind o imagine complementară, cu atât cu cât el alege să plaseze acțiunea într-o perspectivă eshatologică.

Conform perspectivei intertextuale[229], acest *dikayosynē* trebuia să apară și în textul petrin din *2Petru* 3, 13: καινοὺς δὲ οὐρανοὺς καὶ γῆν καινὴν κατὰ τὸ ἐπάγγελμα αὐτοῦ προσδοκῶμεν, ἐν οἷς **δικαιοσύνη** κατοικεῖ – „Dar noi așteptăm, potrivit făgăduințelor Lui, ceruri noi și pământ nou, în care locuiește **dreptatea**",

226 Peter T. O'BRIEN, *The Letters to the Ephesians*, coll. *The Pillar New Testament Comentary*, William B. Eerdmans Publishing, Grand Rapids, 1999, p. 332; Martin KITCHEN, *Ephesians*, coll. *New Testament Readings*, Routledge, London, 1994, p. 123: „Îndreptarea respectiv dreptatea, au împreună o dimensiune corporativă, trăgându-și seva din Învierea lui Iisus, prin care Trupul Său a fost slăvit atunci când a înviat pentru îndreptarea noastră (*Rm 4, 25*)".

227 1Petru 2, 24: „El, Cel ce pe lemn a purtat în trupul Său păcatele noastre, pentru ca noi, morți fiind păcatelor, să-i viețuim **dreptății**; El, cu a Cărui rană v-ați vindecat" – ὃς τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν αὐτὸς ἀνήνεγκεν ἐν τῷ σώματι αὐτοῦ ἐπὶ τὸ ξύλον, ἵνα ταῖς ἁμαρτίαις ἀπογενόμενοι τῇ **δικαιοσύνῃ** ζήσωμεν, οὗ τῷ μώλωπι ἰάθητε.

228 John H. ELLIOTT, *I Peter: A New Translation with Introduction and Commentary*, coll. *Anchor Bible* 37B, Doubleday, New York, 2000, p. 535.

229 Dumitru-Mitruț POPOIU, „Metoda Istorico-Critică și cea Semiotico-Critică în Cercetarea Biblică Germană Contemporană", în: *Studii Teologice*, (2012), nr. 2, p. 174.

fiindcă nu poți vorbi despre o creație nouă, incoruptibilă, fără să o treci sub zodia unui alt substantiv, unul al dreptății și-al neprihănirii absolute[230].

Concluzii

Foarte pe scurt vom spune că, în Vechiul Testament, registrul semantic al lui *dikayosynē* accentuează de regulă acțiunea de judecată inițiată de forurile competente (de regulă judecata venea direct din partea lui Yahwe), restabilind astfel echilibrul social și moral al comunității. Această omniprezență a voinței divine în dreptul lui Israel, în comparație cu celelalte neamuri aparținătoare Orientului Apropiat Antic, făcea din Legea de pe Sinai cea mai justă formă de manifestare a divinității (*Deuteronom* 4, 6). Dreptatea poporului ales era drumul cel mai sigur către sfințirea lui. Israel trebuia să rămână o națiune sfântă (*Levitic* 19, 2b: „Fiți sfinți (*kadoșim*), că Eu, Domnul Dumnezeul vostru, sunt sfânt"). Aceasta era condiția absolută a binecuvântării poporului, asumată pe deplin în cadrele ritualice a Legământului cu Unicul Dumnezeu. Israel avea obligația și responsabilitatea să rămână un popor separat de moravurile celorlalte popoare de pe fața pământului. Una dintre căile de a asculta de Legea lui Dumnezeu era recunoașterea imperfecțiunii umane, astfel, aducerea jertfelor zilnice pentru păcate era statutul omului drept înaintea lui YHWH. Bineînțeles că eficacitatea îndreptățirii iudeului, în baza jertfelor ceremoniale, ținea în primul rând de natura sa interioară (*Levitic* 16, 29-31; *Psalm* 50, 10-13; *Proverbe* 21, 27; *Isaia* 1, 11-14; *Ieremia* 6, 20; *Osea* 5, 6; *Amos* 5, 25), însă sângele taurilor și al vițeilor nu putea îndepărta păcatul din tabăra lui Dumnezeu (*Evrei* 10, 4), el era doar un simbol al Sângelui Mielului Hristos Care va șterge păcatele tuturor, oferind omului îndreptarea și sfințirea.

Orizontul Noului Testament este unul mult mai complex în ceea ce privește chestiunea îndreptării omului din păcat. În Evanghelii, Mesia Hristos nu s-a erijat în reformator social politic, cum așteptau iudeii, pentru Iisus nu nedreptatea politică era principala problemă, ci formalismul și ipocrizia religioasă (*Matei* 23) care îl țineau pe om departe de Dumnezeu. Hristos Domnul definea viața

[230] Pr. Cătălin VARGA, „The Expression *A New Heaven and a New Earth* in the Theology of Saint Peter the Apostle", în: *Teologia*, 63 (2015), no. 2, pp. 111-135.

morală duhovnicească fiind adevărata dreptate, o supunere în sens spiritual față de poruncile divine. Creștinismul apostolic preia învățătura duhovnicească a Mântuitorului, insistând pe noțiunea de dreptate (*dikayosynē*) ca sfințenie. Se poate vorbi despre o alăturare teologică între tema Judecății și mesajul evanghelic al mântuirii omului îndreptat prin credință și fapte bune (roadele Duhului Sfânt – *Galateni* 5, 22-25). Regăsim această dualitate antropologică în special la Sf. Pavel sub aspect antropologic (creația cea nouă). În Evanghelii, termenul de „dreptate/îndreptare” se referă de cele mai multe ori la conduita pe care Dumnezeu o pretinde poporului Său. În teologia paulină, termenul este mult mai complex: dreptatea este mijlocul prin care Dumnezeu comunică credincioșilor, harul Său. Dreptatea intră în strânsă legătură cu credința, dreptatea este un dar al lui Dumnezeu. Nu în ultimul rând, sfințenia, ca roadă a omului cel nou, este rezultatul genuin al îndreptării prin credință.

Tema noii creații, ca specific ireductibil al omului îndreptat, o regăsim la Sf. Pavel, doctrina harului și-a mântuirii se desfășoară aici în toată amploarea ei, apostolul vorbind în termenii iudaici ai dreptății lui Dumnezeu Care va răsplăti fiecăruia după roadele sale (*Romani* 2, 5; *2Timotei* 1, 5). Sf. Pavel subliniază faptul că lucrarea de mântuire a omului îndreptat a fost realizată de Dumnezeu Tatăl prin Jertfa Fiului Său Hristos, credincioșii având responsabilitatea de a rămâne într-o stare permanentă de sfințenie, ca biruința asupra poftelor trupului stricăcios să fie deplină.

III.

Poate fi echivalat *golemul* din *Psalmul* 138, 16 cu *Isaia* 53, 2? O tipologie hristologică embrionară a Vechiului Testament (C. Coman[231])

Unul dintre cuvintele rare, „hapax legomenon” din Cartea Psalmilor este termenul גָּלְמִ *golem* – „embrion”, care apare în Vechiul Testament doar o singură dată, în *Psalmul* 139, 16 (138, 16, cf. LXX). Consider că înainte de abordarea subiectului sunt necesare câteva lămuriri preliminare în care să ofer câteva informații cu caracter general despre *Cartea Psalmilor* (*Sepher Tehilim*).

Importanța psalmilor este dovedită de Sf. Ev. Luca atunci când, spre finalul celei de-a treia evanghelii, istorisește o întâlnire atipică dintre Iisus Cel Înviat, cu doi dintre ucenicii Săi, care se deplasau spre localitatea Emaus. În timpul călătoriei, și la scurtă vreme după Răstignirea Domnului, un Necunoscut îi întâlnește și îi abordează într-un mod surprinzător pentru ei: „Ce sunt cuvintele acestea pe care le schimbați între voi pe drum? Ei s-au oprit triști” (*Luca* 24, 18). Unul dintre ucenici, identificat de evanghelist a fi Cleopa, îi răspunde ironic: „Numai tu ești străin în Ierusalim și nu știi cele petrecute în zilele acestea?” (*Luca* 24, 18). Urmează o scurtă descriere a lui Iisus Nazarineanul, un fel de portret schițat de ucenicul care-L credea „profet puternic în faptă și în cuvânt înaintea lui Dumnezeu și a întregului popor” (*Luca* 24, 19). Neliniștea celui care relatează se amplifică: toți credeau că El, Iisus, e Cel ce avea să izbăvească pe Israel (din robia politică, probabil), însă marele Eliberator fusese răstignit, murise pe cruce și apoi fusese înmormântat, iar de la nefericitul și mirabilul eveniment abia trecuseră trei zile. Însă evenimentele de după erau ciudate: unele femei au mers la mormânt și au văzut uimite că mormântul era gol. Trupul lui Iisus era de negăsit. Mai mult, atunci când ele credeau că Învățătorul lor eșuase, au avut

[231] Acest capitol a fost publicat în: Pr. Claudiu Coman, „Poate fi echivalat *golemul* din Psalmul 138, 16 cu Isaia 53, 2? O tipologie hristologică embrionară a Vechiului Testament”, în: *Teologie și Viață*, (2019), nr. 5-8, pp. 63-78.

parte de o anghelofanie: niște îngeri le-au spus că Iisus este viu! Faptul părea să se confirme: unii ucenici, auzind, au mers la mormânt și s-au convins că femeile nu mințeau. Problema era aceea că nu L-au văzut pe Iisus nicăieri. Trupul dispăruse, zvonul că era viu circula cu repeziciune, dar El rămânea oarecum ascuns privirilor curioase.

Important este, însă, răspunsul oferit de Străin: „Toate acestea trebuiau să se întâmple, pentru că așa zice Scriptura”! Străinul începe să le facă o exegeză a textelor mesianice celor doi, argumentându-le că acesta este destinul mundan al lui Mesia și că evenimentele desfășurate la Ierusalim au fost o împlinire a textelor din Legea lui Moise, din profeți și din psalmi.

Întrebarea este: de ce psalmii sunt, în ochii Străinului (despre care știm acum că era Iisus Însuși) de o importanță egală cu Tora sau cu textele profeților? Firește, istoria exegezei biblice va oferi răspunsuri satisfăcătoare. Aici mă limitez doar la hermeneutica lui L. Sabourin care citează un comentariu din ediția critică a Scripturii: „La Bible de Jérusalem”, atunci când afirmă că: „Psalmii erau importanți pentru hristologie deoarece aceștia erau reprezentativi pentru cea de-a treia parte a Bibliei, în care «Psaltirea constituie prima Carte din listă»”[232].

În privința împărțirii psalmilor, Textul Masoretic diferă de cel al Septuagintei prin aceea că „*TM* împarte Psalmul 9 în două, rezultând Psalmii 9 și 10, în timp ce *LXX* păstrează doar un psalm. Decalajul produs suferă o nouă modificare atunci când *LXX* alcătuiește Psalmul 113 din doi psalmi (114-115 din *TM*). În schimb, Psalmul 116 din *TM* este împărțit în două de *LXX*, revenind din nou, prin aceasta, la decalajul de un psalm după modificarea produsă la psalmii anteriori. Spre sfârșitul *Psaltirii*, Psalmul 117 din *TM* este, la rândul lui, împărțit de *LXX* în două (146-147), astfel încât ultimii psalmi își corespund în numerotare[233]”.

Se impune aici semnalarea faptului că atât Sabourin, cât și editorii *BJ*, ignoră să menționeze măsura în care textele Scripturii erau importante pentru epoca în care a trăit Iisus Hristos. Suntem, din punct de vedere temporal, departe de perioada în care au fost scrise textele care alcătuiesc canonul biblic. Iisus, însă, se adresase unor contemporani care, cu toată „simplitatea intelectuală”, puteau

[232] Léopold SABOURIN, *Evanghelia lui Luca. Introducere și comentariu*, trad. de Lucian-Iulian Diac, Ed. Sapientia, Iași, 2015, p. 403.

[233] Pr. Ioan CHIRILĂ (coord.), *Introducere în Vechiul Testament. Manual pentru Faultățile de Teologie Ortodoxă*, Basilica, București, 2018, pp. 438-439.

înțelege mai bine decât noi mesajul, mai ales că acea hermeneutică despre care vorbeam adineaori, așa cum ar fi logic, era simplă.

Un exemplu în acest sens este cel al profetului Maleahi. În *Maleahi* 3, 16 scrie: „...Și Domnul a luat aminte și a ascultat; o carte de aducere aminte a fost scrisă înaintea Lui spre binele celor ce se tem de El și caută scăpare în numele Lui”. După cum bine observă cercetătorul P.A. Verhoff, „forma de nifal a verbului *katab*, «a fost scrisă», sugerează ideea că Domnul, ca rege, are un funcționar al Său responsabil cu consemnările în «cartea de aducere aminte»”[234]. Ceea ce este important de semnalat, potrivit lui Verhoff, e că termenul ebraic זִכָּרוֹן „zikaron” – „aducere aminte”, nu se referă doar la lucruri din trecut ce trebuie amintite. El sugerează și ideea faptelor din prezent legate de aducerea aminte. Biblistul Botterweck afirmă corect: „Aducerea aminte a lui Dumnezeu este întotdeauna un eveniment creator și o actualizare activă”. În „cartea de aducere aminte” sunt scrise lucrurile de care El dorește să-și aducă aminte și în legătură cu care vrea să facă ceva[235]”.

Cele de mai sus sunt întărite de o serie de texte descoperite în Orientul Apropiat Antic, dar și în textele veterotestamentare. Sunt, prin urmare, excelente două exemple. În *Imn către Hamu*, persoana în suferință se plânge: „Viața mea este irosită, o, tu, cel care ții socoteala universului[236]”. Mai apropiat de ideea generală a acestui studiu este textul unei scrisori babiloniene antice care arată că „un destin favorabil era decretat pentru autorul scrisorii încă de când era în pântecele mamei sale[237]”. Exemplul „clasic” biblic însă este cel din *Ieșirea* 32, 32-34, unde Moise își exprimă dorința de a fi șters din cartea celor vii, ceea ce denotă „o acțiune care ar fi avut ca sfârșit moartea lui[238]”. Răspunsul ferm al lui YHWH este că doar păcătosul va fi șters din cartea Sa.

Nu este de mirare, așadar, că Iisus apelează la texte pentru a argumenta că destinul Său era acela care se confunda cu suferința salvifică. După acest scurt excurs argumentativ preliminar asupra valorii *Psalmilor*, dedus din utilizarea meto-

---

[234] Pieter A. VERHOEF, *Hagai și Maleahi*, trad. de Daniela Rusu și Daniel Rusu, Ed. Logos, Cluj-Napoca, 2012, p. 376.
[235] Pieter A. VERHOEF, *Hagai și Maleahi*, p. 376.
[236] John H. WALTON et.alii., *Comentariu cultural-istoric al Vechiului Testament*, trad. de Silviu Tatu et.alii., Ed. Casa Cărții, Oradea, 2014, p. 599.
[237] John H. WALTON et.alii., *Comentariu cultural-istoric al Vechiului Testament*, p. 599.
[238] John H. WALTON et.alii., *Comentariu cultural-istoric al Vechiului Testament*, p. 871.

dei comparative, mă voi referi, în cele ce urmează, la o altă problemă, esențială pentru hermeneutică, cea a textului în sine. Am optat pentru câteva variante clasice pentru *Psalmul* 139, 16 (138, 16 *LXX*): ebraică, greacă, King James Version și două autohtone: una ortodoxă, cealaltă catolică[239].

Prima variantă, cea de bază pentru acest studiu, este *Biblia Hebraica Stuttgartensia*[240]. Textul biblic este următorul: יֻצָּרוּ יָמִים יֻצָּרוּ וְלֹא וְלוֹ אֶחָד בָּהֶם גָּלְמִ רָאוּ עֵינֶיךָ וְעַל־סִפְרְךָ כֻּלָּם יִכָּתֵבוּ יָמִים (*galemi rau eyneykha ve'al-sifrekha kulam yikatevu yamim yuțaru velo ehad bahem*). Ceea ce mă interesează aici, în varianta ebraică a textului, este substantivul „galemi". El vine de la verbul גְלֹם „galam" care înseamnă „a înveli, a plia, a împacheta". La fel ca substantivul „galemi" și verbul „galam" este un *hapax legomenon*, folosit doar într-o singură situație, în *2Regi* (*4Regi* LXX) 2, 8. Despre ce vorbește acest text? Este vorba despre despărțirea Iordanului cu ajutorul mantiei profetului Ilie care a strâns-o „vălătuc", adică a rulat-o făcându-o sul și a lovit apa cu ea. Interesantă este hermeneutica textului referitor la acțiunea profetului Ilie, asemănat cu Moise cel care a despărțit Marea Roșie, dacă privim textul din *1Regi* 19, 19-21. Acolo este descrisă acțiunea profetului prin care, aruncându-și mantia peste Elisei, cel din urmă devine succesorul său. Gestul, în sine, simboliza „trecerea puterii și a autorității slujbei acelui om[241]". La fel, gestul profetului de a despărți apa, cu ajutorul mantiei pe care a făcut-o sul, denotă autoritatea lucrătoare a lui Dumnezeu.

Dacă luăm cele două imagini din *Cartea Regilor*: cea a mantiei ca acoperire și cea a aceleiași mantii rulate, deci a unui obiect care prezintă interes hermeneutic pentru că este o imagine a acțiunii lui YHWH și le raportăm la *Psalmul* 139, 16, atunci observăm că, făcând o paralelă, psalmistul vorbește despre aceeași putere manifestată de YHWH, chiar în clipa când omul este la statutul de embrion în formare, deoarece acesta este sensul lui „galemi", ceva

---

[239] În proiectul grandios „MLD", în volumul dedicat psalmilor, aici nu este nicio referire, nicio aluzie, niciun comentariu cu privire la v. 16. A se vedea: Al. ANDRIESCU, Paul MIRON (coord.), *Monumenta Linguae Dacoromanorum. Biblia 1688. Liber Psalmorum*, Pars XI, Ed. Universității „Al. I. Cuza", Iași, 2003.

[240] Robert J.KITTEL, *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1990, p. 1218.

[241] John F. WALVOORD, Roy B. ZUCK, *Comentariu al Vechiului Testament. O expunere a Scripturilor făcută de profesorii de la Seminarul Teologic Dallas*, trad. de Octavian Verlam și Constantin Leontiuc, Ed. Fundației E.B.E., Cluj-Napoca, 2010, p. 526.

nedefinit, fără o formă precisă, sau în căutarea unei forme. Este vorba despre ceva care începe să se formeze, să fie la nivel de schiță. Însă, ca să înțelegem pe deplin rolul acestui substantiv, este necesară raportarea la noțiunile istorice. Așa cum dovedește biblistul S.J. Schultz[242], fiecare psalm este o unitate separată, independentă de ceilalți. În cazul *Psalmului* 139, cercetătorul J. Phillips precizează că, deși David este considerat autor al său, unii exegeți au pus la îndoială paternitatea davidică a acestui text[243]. Obiecțiile vin în urma analizei textuale prin intermediul căreia s-au identificat o serie de expresii chaldeene, ceea ce ar dovedi că acest psalm ar fi fost scris cu mult timp după perioada în care a trăit David.

În colecția neopărinților Nicodim Aghioritul și Eftimie Zigaben, referitor la acest psalm, este consemnată o interpretare a Sf. Teodoret al Cirului, potrivit căreia psalmul conține următoarea suprascriere: „Întru sfârșit, psalm al lui David, al lui Zaharia întru risipire". După cum arată și autorii comentariilor finale ale textelor psalmilor din seria *MLD*, „indicația «psalmul Zahariei întru răsipire» lipsește atât din textul masoretic, cât și din *LXX. Biblia de la Blaj* traduce după varianta alexandrină a *Septuagintei* sau după *Biblia slavonă*, respectiv: ζαχαριου ἐν τῇ διασπορά (a lui Zaharia în diasporă[244])". La fel, Nicodim Aghioritul și Eftimie Zigaben arată că adaosul acesta este apocrif[245].

Interesant este faptul că unele medii protestante, totuși, nu contestă paternitatea davidică a acestui psalm[246], ba chiar nici biblistul J. Phillips, ci dimpotrivă, zice că David ar fi putut avea legături cu Chaldeea, prin aceea că regatul său se afla la răscrucea principalelor rute comerciale ale lumii antice[247]. Acest din urmă autor arată chiar că patriarhul Avraam venea din Chaldeea, chaldeenii dorind să stabilească relații diplomatice cu israeliții, cel puțin pentru a asigura protecția caravanelor lor. Nici cursul introductiv în *VT* al Pr. I.V. Botiza nu clarifică noțiunile referitoare la acest psalm, afirmând doar că „este un text postexilic, o

[242] Samuel J. SCHULTZ, *Călătorie prin Vechiul Testament*, Ed. Cartea Creștină, Oradea, [3]2008, p. 358.

[243] John PHILLIPS, *Comentariu asupra psalmilor*, vol. IV, trad. de Monica Dan, Ed. Stephanus, București, [2]2012, p. 210.

[244] Al. ANDRIESCU, Paul MIRON (coord.), *Monumenta Linguae Dacoromanorum. Biblia 1688. Liber Psalmorum*, Pars XI, p. 399.

[245] CUV. EFTIMIE ZIGABEN, SF. NICODIM AGHIORITUL, *Psaltirea în tâlcuirile Sfinților Părinți*, vol. II., transliterare, diortosire, revizuire după ediția grecească și note de Ștefan Voronca, Ed. Egumenița, București, p. 728.

[246] John F. WALVOORD, Roy B. ZUCK, *Comentariu al Vechiului Testament*, p. 887.

[247] John PHILLIPS, *Comentariu asupra psalmilor*, vol. IV, p. 211.

descriere poetică a omniscienței și a omnipotenței lui Dumnezeu[248]”. Dacă se extinde această presupunere de ordin lingvistic asupra influențelor chaldeene, ipoteza lansată de autorii la care m-am referit mai sus, pare plauzibilă deoarece, dacă, de exemplu se fac cercetări de ordin filologic asupra cărților *Levitic* sau *1Regi*, spusele par să se confirme.

De exemplu, în *Levitic* 16, Moise are sarcina de a-l instrui pe Aaron să nu intre în Cortul Sfânt oricând dorea și fără o pregătire prealabilă, pentru că risca să moară (*Levitic* 16, 2). Aceasta deoarece, locul respectiv, Sfânta Sfintelor adăpostea chivotul Legii deasupra căruia YHWH își arăta slava. Interesantă este, aici, utilizarea unui termen ebraic, anume cuvântul „kaporet”, substantiv care, așa cum demonstrează cercetarea efectuată de biblistul G. Wenham asupra Cărții *Levitic* este probabil înrudit cu „kiper” care înseamnă „a face ispășire”, după cum sugerează și *LXX* atunci când folosește termenul „hilasterion[249]”. Wenham folsește *Vulgata* pentru a oferi ca echivalare a lui „hilasterion” latinescul „propitiatorium”, derivat de la „propitio” care are sensul de „îndurare a divinității” ce rezultă în urma sacrificiilor[250].

O serie de bibliști, între care se disting autorii *Comentariului cultural-istoric al Vechiului Testament*, confirmă, la rândul lor, relativitatea acestei traduceri, pe care o consideră având „un caracter speculativ[251]”. Unii cercetători sunt înclinați să creadă că termenul este un împrumut din limba egipteană, unde însemna „loc de odihnă pentru picioare”. Însă, pentru cititorul *Psalmului* 139, ideea generală care se desprinde este aceea că aghiograful e cuprins de spaimă, de teamă în fața manifestării divine, adică tocmai în prezența lui YHWH Care are un fel de ubicuitate, asemănătoare celei pe care o avea trupul Înviat al lui Iisus, despre Care, una dintre rugăciunile liturgice rostite de preot „în taină” ori de câte ori tămâiază cele patru colțuri ale Sfintei Mese din altar, zice că era „în mormânt cu trupul, în iad cu sufletul ca un Dumnezeu, pe cruce cu tâlharul și în rai, împreună cu Tatăl și cu Duhul, toate umplându-le ca Cel ce e de necuprins”.

---

[248] Pr. Ioan Vasile BOTIZA, *Introducere în studiul Sfintei Scripturi*, Ed. Galaxia Gutenberg, Târgu-Lăpuș, 2005, p. 284.

[249] Gordon WENHAM, *Leviticul*, trad. de Daniela Rusu, Ed. Logos, Cluj-Napoca, 2004, p. 239.

[250] Cristian BĂDILIȚĂ et.alii., *Septuaginta*, vol. I, Polirom, Iași, 2004, p. 372.

[251] John H. WALTON et.alii., *Comentariu cultural-istoric al Vechiului Testament*, trad. de Silviu Tatu et.alii., Ed. Casa Cărții, Oradea, 2014, p. 141.

Din nou, dacă ne întoarcem la textul din *Levitic* 16, 2, observăm că, în fața slavei divine, spaima omului, care se consideră mic și neînsemnat, deci neputincios în a privi pe Creatorul său, este o idee împrumutată din limba akkadiană. Aceștia foloseau termenul „melammu" pentru descrierea strălucirii divine vizibile. S-a mai sugerat că paralela lui „melammu" în mitologia canaaneană ar fi termenul „anan", același cu ebraicul folosit pentru descrierea substantivului „nor"[252]. Prin urmare, avem câteva argumente care pot să confirme ipoteza potrivit căreia, chiar dacă lexicul davidic are idei chaldeene, acestea ar fi putut fi inserate în textul cu pricina prin împrumut. Israeliții se învecinau cu aceste popoare și este foarte probabil ca unele cuvinte să fi fost folosite, îmbogățind lexicul ebraic.

Dar, interesant este și faptul că noțiunile pe care le avem despre această terminologie nu se limitează strict la spațiul oriental, ele trecând și la pitagoreici, unde așa-numitele „mistere eleusiene" au fost practicate continuând vechi tradiții. Un succes răsunător l-au avut misterele lui Isis. Cercetătorul N. Russel a cercetat amănunțit problema și oferă diferite exemple despre rolul acestei terminologii în cultele de mistere. Un exemplu este cel al lui Apuleius din Madaura care, în cartea a IX-a a „Metamorfozelor", considerată o lucrare de ficțiune, are la bază și o posibilă experiență senzorială a autorului, cum reiese din cea de-a XI-a carte. Despre ce este vorba?

Isis, o zeitate egipteană elenizată, îl eliberează pe soțul său Osiris din lumea subpământeană, având capacitatea de a-i elibera și pe cei care o vor venera și care vor fi inițiați în misterele ei. Lucius, eroul romanului, după ce a trecut prin ritualul unui botez și a postit, pe timp de noapte este condus în partea cea mai lăuntrică a templului lui Isis unde afirmă că „a văzut soarele fulgerând cu strălucire luminoasă" și „s-a apropiat de zeii de sus și de zeii de jos și li s-a închinat față către față[253]". Important este că, mai departe, după finalul ritualului de închinare, Lucius primește veșminte speciale și este prezentat în fața mulțimii adunate la intrarea templului sub forma unui Osiris, purtând „o cunună strălucitoare de palmier" cu frunzele aranjate ca niște raze. Privitorii socotesc că este „împodobit

---

[252] John H. WALTON et.alii., *Comentariu cultural-istoric al Vechiului Testament*, p. 141.

[253] Norman RUSSEL, *Învățătura despre îndumnezeire în tradiția patristică greacă*, trad. din limba engleză de Dragoș Dâscă, Ed. Doxologia, Iași, 2015, p. 49.

precum soarele și aranjat precum o statuie divină”. Identificarea cu zeul, deși temporară, este completă.

Aici este cazul să privim înapoi la textul din *Psalmul* 139, 16 pentru că doresc să fac o conexiune între aceste idei, tipice istoriei religiilor, și *hapax legomenon*-ul „golem” care poate fi o ipoteză legată de tipologia embrionară referitoare la Iisus Hristos. Într-o oarecare măsură aș îndrăzni aici să afirm că linia hermeneutică este una profetică. Înainte de a mă raporta la mistica iudaică, esențială pentru înțelegerea utilizării acestei noțiuni, mai fac un mic popas terminologic. Întrebarea pe care o pun aici e următoarea: ar putea, de pildă, termenul grecesc „plasso” să fie echivalat cu „golemul” iudaic? Deși dificilă la prima vedere, chestiunea trebuie raprorată la greaca Septuagintei. În *Facerea* 2, 2, forma de aorist pasiv a verbului „plasso” a devenit „eplasen”, cu sensul de „a plăsmui”, imaginea directă fiind aceea a olarului care ia lutul pentru a modela o oală. În textul *Facerii*, verbul „plasso” apare de trei ori cu referire la om vv. 8, 15 și în v. 19 cu referire la crearea animalelor. La unii dintre comentatorii antici, însă, verbul apare ca ceva ce vorbește despre o opoziție între „omul făcut” și cel „creat, plăsmuit”. Printre clasicii comentatori ai acestui verset biblic, un loc de frunte îl ocupă Filon din Alexandria și, firește, Origen[254].

Renumitul filozof iudeu antic Filon zice: „Omul ceresc, fiindcă e făcut *după* chipul lui Dumnezeu, nu e părtaș la esența pieritoare și întrutotul pământească; cel pământean, însă, a fost închegat dintr-o materie sfărâmicioasă pe care a numit-o țărână. De aceea și spune că omul ceresc n-a fost plămădit, ci că în el s-a întipărit, ca o pecete, chipul/id est *icoana* lui Dumnezeu și că celălalt, cel pământean, e plăsmuit, și nu născut de un creator[255]”.

Aici, doresc să mă opresc pentru a face niște lămuriri de ordin liturgic. În tipicul după care se oficiază slujbele în Cultul Ortodox, de exemplu, la Taina Sfântului Maslu, înainte de oficiul propriuzis, tradiția cultică se raportează la un canon, adică o colecție de imne scurte, asemănătoare celei din slujba utreniei, cântată sau citită, după caz, dimineața, compusă din nouă cântări, după numărul celor nouă cete îngerești, așa cum sunt ele descrise de *corpusul areopagitic*, numit

[254] Cristian BĂDILIȚĂ et.alii., *Septuaginta*, vol. I, pp. 56-57.
[255] FILON DIN ALEXANDRIA, *Comentariu Alegoric al Legilor Sfinte după Lucrarea de Șase Zile*, trad. de Zenaida Anamaria Luca, Ed. Paideia, București, 2002, p. 41.

așa după paternitatea celui care se crede că le-a întocmit: Dionisie Areopagitul. Canonul de la Maslu are o istorie interesantă. Cel mai vechi manuscris care îl menționează este *Sinai 973*[256]. Atribuit lui Arsenie, arhiepiscopul Ciprului în secolul al IX-lea pentru a însoți ungerea bolnavilor cu untdelemn, din acest canon vreau să evidențiez aici prima strofă a cântării a VII-a: „Tu, Mântuitorule, Cel ce ești singurul Dumnezeu, Care cu mila și cu îndurările Tale tămăduiești tuturor patimile sufletelor și zdrobirile trupurilor, Însuți vindecă-l pe acesta ce pătimește în neputințe, tămăduindu-l"[257].

Arsenie arhiepiscopul face o diferență între „patimi" care sunt în legătură cu sufletul și „zdrobirile" puse în legătură cu trupul. Filon pare să urmeze aceeași distincție atunci când zice că „omul ceresc" e părtaș la o esență/fire nepieritoare, pe când corporalul este supus unei materii sfărâmicioase, care ar putea fi analoagă „zdrobirilor" corporale, tipice celor suferinzi, despre care vorbește textul liturgic întocmit de arhiepiscopul Arsenie. Mai mult, Filon cunoaște faptul că materia plăsmuită ar fi acea esență descrisă de ebr. „galam", ceva nedefinit, fără o formă specifică, dar din care se poate modela, plăsmui ceva. Însă Philon vorbește despre o „pecete întipărită" de Creator în materia pe care a modelat-o.

Una dintre cele mai frumoase rugăciuni din anaforaua euharistică a Sf. Vasile cel Mare zice: „…Stăpâne, al tuturor, Doamne al cerului și al pământului și a toată făptura văzută și nevăzută, Cel ce șezi pe Tronul Slavei și privești adâncurile, Cel ce ești fără de început, nevăzut, neajuns, necuprins, neschimbat, Tatăl Domnului nostru Iisus Hristos, al marelui Dumnezeu și Mântuitorului nostru, nădejdea noastră, Care este chipul bunătății Tale, pecete asemenea chipului, Care întru Sine Te arată pe Tine, Tată, Cuvânt viu, Dumnezeu adevărat, înțelepciune mai înainte de veci, viață, sfințire, putere, Lumina cea adevărată…[258]".

Reținem, în legătură cu tema, ca deosebit de importantă referirea la Iisus Hristos Cel ce este nădejdea credincioșilor, chip/icoană a bunătății (cf. *Înțelepciunea lui Solomon* 7, 26; *Coloseni* 1, 15: icoană a Dumnezeului Celui nevăzut), „pecete"

---

256 Paul MEYENDORFF, *Taina Sfântului Maslu*, trad. de Cezar Login, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2011, p. 51.

257 ***, *Molitfelnic*, EIBMBOR, București, 2006, p. 131.

258 ***, *Liturghier*, EIBMBOR, București, 2012, pp. 247-248.

(cf. *Ioan* 6, 27); „Cuvânt viu” (cf. *Evrei* 4, 12) etc[259]. Pentru ceea ce mi-am propus, interesantă este imaginea luată din literatura ioaneică a Noului Testament. În textul din *Ioan* 6, 27 se zice: „Lucrați nu pentru hrana cea pieritoare, ci pentru hrana care dăinuie spre viața cea veșnică, pe care v-o va da Fiul omului. Căci pe Acesta L-a pecetluit Tatăl, Dumnezeu”. Așa cum arăta C. Bădiliță în comentariul evangheliei după Ioan[260], dar și Pr. C. Varga, putem să facem conexiuni între gândirea lui Filon și evanghelia după Ioan[261]. Punctul de legătură, în opinia eruditului patristician este lucrarea norvegianului P. Borgen, *Bread from Heaven*, Leyden, 1965. Plecând de la tratatele lui Filon, Borgen arată legăturile cu genul omiletic iudaic. Aici, mai arată Borgen, suntem în fața unui „midraș creștin”[262]. Biblistul Rinaldo Fabris[263] susține că cel de-al șaselea capitol al evangheliei după Ioan poate fi numit „al contestațiilor” deoarece „nicio altă pagină evanghelică nu a suscitat atâtea discuții, ipoteze și interpretări precum cea care este prezentată astăzi în *Evanghelia a patra* sub forma dezbaterii dintre Isus și iudei cu privire la pâinea vieții”[264]. Pornindu-se, cel mai probabil de la minunea înmulțirii pâinilor, descrisă la începutul acestui capitol, poporul evreu începea să vadă în persoana lui Iisus pe mult așteptatul „Mesia politic” Cel care avea să izbăvească poporul din robia Romei. Speranța aceasta însă era veche.

Odată cu *Deuteronom* 18, 15. 18 așteptarea mesianică se centrează în jurul unor figuri, chiar dacă într-un anume sens fără un contur și fără o formă exactă, ale legislatorului și eliberatorului. Ajungem într-unul din punctele sensibile ale întregii chestiuni, pentru că, dacă privim doar din această perspectivă îngustă ideile despre Mesia în imaginarul iudaic, atunci hermeneutica are de suferit. Ideea este foarte apropiată celei a lui J. Calvin[265] care în comentariul evangheliei după

---

[259] O hermeneutică a acestor texte biblice inserate în anaforaua euharistică a Sf. Vasile cel Mare o face Ciprian Ioan Streza în teza doctorală intitulată *Anaforaua sfântului Vasile cel Mare. Istorie-text-analiză comparată, comentariu teologic*, Ed. Andreiana, Sibiu, 2009, p. 171.

[260] Cristian BĂDILIȚĂ, *Noul Testament. Evanghelia după Ioan. Ediție bilingvă*, Ed. Vremea, București, 2015, p. 237.

[261] Pr. Cătălin VARGA, „Theological Dimensions of light (φῶς) in the Johannine Prologue”, în: *Studia Universitatis Septentrionis Theologia Orthodoxa*, 7 (2015), nr. 2, pp. 39-41.

[262] Cristian BĂDILIȚĂ, *Noul Testament. Evanghelia după Ioan. Ediție bilingvă*, p. 237.

[263] Rinaldo FABRIS, *Evanghelia după Sfântul Ioan. Traducere și comentariu*, trad. de Pr. Cristian Ungureanu, Ed. Sapientia, Iași, 2016, p. 287.

[264] Rinaldo FABRIS, *Evanghelia după Sfântul Ioan*, p. 287.

[265] Jean CALVIN, *Ioan. Comentariu*, trad. de Ștefan Gugura, Ed. Logos, Cluj-Napoca, 2011.

Ioan face anumite „corecții", atât interpretării lui Ilarie de Poitiers[266], cât și Sf. Chiril al Alexandriei, sau Fer. Augustin. În opinia lui Calvin, acea pecete despre care vorbește evanghelistul Ioan nu reprezintă „semnul întipărit și chipul viu al Tatălui Său. Căci El nu vorbește aici în mod subtil despre esența Sa veșnică, ci despre ceea ce i-a fost dat și poruncit, despre lucrarea Lui pentru noi și despre ceea ce trebuie noi să căutăm în El și să nădăjduim de la El"[267]. Chiar și abordarea Pr. A. Scrima pe acest subiect, unică în felul ei, se îndepărtează de noțiunea biblică a imaginii unei peceți. Pr. Scrima zice că pecetea despre care vorbește evanghelistul este, de fapt, pecetluirea faptei săvârșite de Iisus atunci când a înmulțit pâinile: „Tatăl a pecetluit fapta ce s-a săvârșit acum. A pecetluit fapta Fiului Său pentru că Fiul și-a săvârșit fapta întru Tatăl și cu Tatăl"[268].

De ce este, însă, atât de importantă această noțiune de pecete pentru studiul de față? În primul rând, pentru că, în opinia mea, este o imagine destul de reușită a noțiunii de golem. Dacă, așa cum se știe, golemul reprezintă o formă embrionară, o noțiune nedefinită, dar în curs de concretizare, la fel, pecetea, conferă o identitate, o autoritate, acolo unde ea a lipsit sau a fost ștearsă. Imaginea liturgică, sau mai bine zis simbolul liturgic al acestui aspect este prescura folosită la oficierea Sfintei Liturghii. De ce? Chiar dacă poate părea o filozofare lipsită de sens, totuși, dacă ne gândim mai profund, pe materia nedefinită, lipsită de formă a aluatului plămădit, la final i se conferă acestuia o autoritate prin folosirea unei peceți pătrate, care conține o referire la Iisus Hristos: IIS, HS, NI, KA. În traducere: Iisus Hristos, Biruitorul.

Aici se mai impune o precizare de ordin filologic. Rolul lui Iisus ca trimis al Tatălui este redat în textul ioaneic prin verbul „ἐσφράγισεν" la aorist, indicativ activ, „a fost pecetluit". Textul latin traduce „ἐσφράγισεν" folosind verbul la persoana a III-a, singular, la perfect, indicativ activ „signavit". Însă, ideea folosirii verbului grecesc „ἐσφράγισεν" aici e aceea de a conferi autentificare, apartenență și ideea că respectiva persoană se află sub protecția divinității. Verbul mai apare și în *Apocalipsa* 7, 3-8 acolo unde, așa cum arată comentariul Pr. S.

[266] HILARIE DE POITIERS, *La Trinité,* tom II (livres IV-VIII), coll. *Sources Chrétiennes* 448, Édition du Cerf, Paris, 2000, p. 446.

[267] Jean CALVIN, *Ioan. Comentariu*, p. 172.

[268] Pr. André SCRIMA, *Comentariu integral la Evanghelia după Ioan*, trad. de Monica Broșteanu și Anca Manolescu, Humanitas, București, 2008, p.84.

Agouridis[269] este pus în legătură cu „cei aleși". În Vechiul Testament, profetul Iezechiel în textele căruia apare frecvent imaginea lui Dumnezeu care este dispus să-Și reverse mânia. În *Iezechiel* 9, 4 Dumnezeu îi dă instrucțiuni unei persoane îmbrăcate în cămașă lungă până la călcâie, care avea peste mijloc cingătoarea, poruncindu-i: „Treci prin mijlocul Ierusalimului și pune semnul pe frunțile bărbaților care gem și suferă pentru toate nelegiuirile care se petrec în mijlocul lui". Semnul, gr. „semion" este, în ebraică, litera *taw*, ultima literă a alfabetului, care avea în vremea lui Iezechiel formă de cruce[270]. Litera *taw* este importantă și pentru că, în perioada lui Iov ea folosea ca semnătură[271]. Despre acest aspect ne confirmă însuși textul din *Iov* 31, 35-40: „Cine-mi va da pe cineva să mă asculte? De mâna Domnului dacă nu m-am înfricoșat și dacă înscrisul pe care l-am avut împotriva cuiva punându-mi-l pe umeri cunună l-am citit, și dacă nu l-am rupt, și nu l-am dat înapoi fără să iau nimic de la datornic, dacă pământul a gemut vreodată împotriva mea și dacă brazdele sale au plâns împreună, și dacă rodul lui l-am mâncat singur fără a plăti, și dacă sufletul stăpânului pământului l-am întristat luând de la el, atunci, în loc de grâu, urzică să-mi răsară, și pălămidă-n loc de orz. Și a încetat Iov să mai vorbească"[272]. Important pentru subiectul nostru este faptul că în textul din *Iov*, stihul al II-lea din v. 35, în limba ebraică zice așa: „Acesta este *taw*-ul meu: Cel puternic să-mi răspundă". *Taw* are și valoare de concluzie, fiind ultima literă a alfabetului ebraic. Expresia din *Iov* ar putea însemna: „Acesta este ultimul meu cuvânt".

Aici mă opresc voit, pentru că doresc să fac corespondența cu textul din *Isaia* 53, 2. De fapt, pentru critica biblică, este vorba despre un text cunoscut sub numele de „cartea mângâierilor", din care fac parte fragmente, începând cu cap. 40, 1 și terminându-se cu 55, 13. Traducerea v. 2 este următoarea: „Ca o mlădiță a crescut înaintea lui, ca o rădăcină în pământ uscat; fără frumusețe și strălucire ca să ne atragă privirile, și fără de înfățișare ca să ni-L facă drag" (trad. autorului). Versetul face parte dintr-un capitol dedicat slujitorului lui YHWH „ebed YHWH". Critica textuală vede aici chiar pe însuși profetul *Deutero-Isaia*.

---

[269] Pr. Savvas AGOURIDIS, *Comentariu la Apocalipsă*, trad. de Pr. Constantin Coman, Ed. Bizantină, București, 2004, p. 142.
[270] Cristian BĂDILIȚĂ et.alii., *Septuaginta*, vol. 6/II, Polirom, Iași, 2008, p. 76.
[271] John H. WALTON et.alii., *Comentariu cultural-istoric al Vechiului Testament*, p. 748.
[272] Cristian BĂDILIȚĂ et.alii., *Septuaginta*, vol. 4/II, Polirom, Iași, 2007, p. 116.

Patristica, însă, vede altceva. Este vorba despre o aluzie clară la Iisus Hristos, despre Care un text paulin din Noul Testament afirma că S-a făcut „păcat”: τὸν μὴ γνόντα **ἁμαρτίαν** ὑπὲρ ἡμῶν ἁμαρτίαν ἐποίησεν, ἵνα ἡμεῖς γενώμεθα δικαιοσύνη θεοῦ ἐν αὐτῷ – „De dragul nostru L-a făcut El **păcat** pe Cel ce n-a cunoscut păcatul, pentru ca-ntru El să devenim noi dreptate a lui Dumnezeu” (*2Corinteni* 5, 21).

Pentru a înțelege ideile pauline din *2Corinteni* 5, este necesară o privire mai amplă asupra textului acestei scrisori. Vasul în care era depozitată comoara e un simbol al Ap. Pavel și al lucrării sale de evanghelizare (*2Corinteni* 4, 7-18). Aceasta nu înseamnă că vasul de lut va fi întotdeauna slab și pieritor: perspectiva finală este cea a transformării care va avea loc atunci când „locașul ceresc” va copleși cu viață natura muritoare a Sf. Pavel (*2Corinteni* 5, 1-10). Deci, apostolul arată că ar dori să fie pe placul lui Hristos, nu pe placul celor cărora le binevestește, cărora le slujește în calitate de trimis al lui Hristos, proclamându-le împăcarea și un nou început întemeiat pe jertfa lui Hristos pentru păcate[273].

Ap. Pavel este, prin urmare, o tipologie a lui Hristos. Ce legătură este, însă, între această imagine noutestamentară și *golem*? Cred că unul dintre cele mai interesante texte pe această temă este raportarea pe care o face rabinul M. Idel la golem, folosindu-se de imaginile biblice, de textele vechitestamentare în legătură cu Mesia. Așa cum, de pildă, un profet este unsul Domnului, iar Iisus este „Unsul lui YHWH”, imaginea coborârii mirului pe capul lui Mesia, duce cu gândul la coborârea ideilor sau a formelor de la Intelectul Agent în mintea profetului[274]. Mai mult, M. Idel oferă și un exemplu, în care face o combinație între gematria biblică și golem. El arată că, potrivit unor interpretări cabaliste, „legătura dintre trupul lui Mesia, intelectul Lui și sursa intelecției corespunde celui de-al treilea rând de ghematrii: *ha-șem ha-gașmi* (numele corporal) = *mașiah hașem* (unsul numelui) = *ismah Moșe* (Moise se va bucura) = *hamișa iețarim* (cinci îndemnuri) = 703. Primele trei expresii conțin consoanele *h, ș, m*, fie în *ha-șem* (Dumnezeu, „Numele”), fie în *moșe* (Moise). Semnificația acestei prezențe este deosebit de clară într-un pasaj din lucrarea rabinului Abulafia:

---

273 D.A CARSON, Douglas MOO, *Introducere în Noul Testament*, trad. de Dinu Moga, Ed. Făclia, Oradea, 2007, p. 480.

274 Moshe IDEL, *Perfecțiuni care absorb. Cabala și interpretare*, trad. de Horia Popescu, Polirom, Iași, 2004, p. 363.

Sefer ha-Edut, unde Moise L-a cunoscut pe Dumnezeu (*ha-șem*) cu ajutorul numelui (*ha-șem*), iar Dumnezeu (*ha-șem*) L-a cunoscut de asemenea pe Moise prin intermediul numelui (*ha-șem*). Cu alte cuvinte, cu ajutorul recitării numelui divin, Moise l-a cunoscut pe Dumnezeu și Dumnezeu L-a cunoscut pe Moise, sau Moise a devenit unsul lui Dumnezeu cu ajutorul numelui[275]".

Putem aplica exemplul de mai sus în cazul textului profetic al lui *Deutero-Isaia*: profetul este un delegat al lui YHWH, vestește un mesaj prin care el însuși devine tipologia slujitorului lui YHWH, apoi YHWH este Cel care cunoaște în detaliu toate aspectele legate de profet, de viața sa, de cele lăuntrice ale sale și astfel, profetul devine o imagine, o întrupare, chiar poate o prefigurare a lui YHWH. Însă, după cum afirmam, Biserica creștină a văzut în imaginea acestui slujitor pe Iisus Hristos Mesia.

Ap. Pavel Îl va descrie aproximativ în același termen de „slujitor" pe Hristos în textul biblic din *Filipeni* 2, 7: „S-a deșertat pe Sine, chip de rob luând, făcându-Se asemenea oamenilor, și la înfățișare aflându-Se ca un om". Interesantă este utilizarea aici a ideii de „chip", care ar fi, mai curând, tradus prin „formă, natură[276]". Ideea este aceea că textul paulin sugerează imaginea formei lui Hristos Cel care a dorit de bunăvoie, așadar fără a fi silit de ceva sau de către cineva, să ia forma unui slujitor. Discuția cu privire la traducere, importantă pentru că ne ajută să înțelegem echivalarea cu textul deutero-isaianic, gravitează în jurul ideii de formă „morphe". Pentru că uneori se sugerează ideea că avem un lexic redus, autorii de traduceri înclină balanța în favoarea utilizării unei formule standard, devenită tipică în toate expunerile teologice. Este vorba despre traducerea substantivului „morphe", în acuzativ, feminin, singular pentru situația de față prin ideea de „chip". Chipul, însă, aduce mai degrabă ideea de „prosophon", cu sensul „feței" cuiva. Or, dacă Hristos a luat doar „chip de rob" este cu totul diferit de ideea sugerată de „morphe", o formă, idee plenară.

Spuneam că această raportare terminologică este importantă pentru că denotă ceea ce vrea psalmistul să exprime prin cuvântul „golem". În ce fel? Dacă, de

[275] Moshe IDEL, *Perfecțiuni care absorb*, p. 363.
[276] Pr. Cătălin VARGA, „The Pauline Background of the Christological Hymn in the Epistle to Philippians 2: 6-11. An Interrogation of the Paternity and Possible Solutions", în: *Studia Universitatis Babeș-Bolyai Theologia Orthodoxa*, 60 (2015), no. 1, pp. 61-63.

pildă, încercăm să punem cap la cap următoarele texte: *Psalm* 139, 16; *Isaia* 53, 2 și textele pauline din *2Corinteni* 5, 21 și *Filipeni* 2, 7, vedem că ideea este aceea că, prin voia Tatălui, Iisus ia formă umană, Se întrupează, se face „hadamah", „trup de lut", lăsându-se modelat în pântecele Fecioarei, la fel ca orice embrion care începe de la o formă nedefinită și se dezvoltă. Problema textului isaianic, însă, e aceea că, în comparație cu majestatea divină, Iisus este, omenește vorbind, ca cineva neînsemnat, schimonosit, oricum, ca o persoană marginală. Nu întâmplător, în *Paremiar*, care actualmente este introdus, contopit cu *Triodul*, de exemplu, la așa-numitele „ceasuri împărătești", care poartă denumirea aceasta deoarece în timpul Imperiului Bizantin asista la celebrarea lor împăratul, textul isaianic este introdus, voit, cu referire la Hristos, care a luat, pentru a ne oferi mântuirea, forma unui rob.

IV.

Dilema unei expresii rare din *Marcu* 14, 31a: „ὁ δὲ ἐκπερισσῶς” (C. Coman)

Preliminarii[277]

Studierea unei expresii, sau a unui cuvânt care apare în Noul Testament, reprezintă întotdeauna o provocare. Provocarea vine, desigur, din dorința de a întreprinde o cercetare minuțioasă și, nu în ultimul rând, din nevoia de a înțelege cât mai bine textul noutestamentar și ce a dorit de fapt autorul să transmită. Termenul care mi-a atras atenția în mod deosebit este „ἐκπερισσῶς”, cuvânt care nu apare niciodată în *LXX*, iar în scrierile Noului Testament este folosit doar în *Marcu* 14, 31a! Întrebarea este, firește, una simplă: de ce a optat Marcu pentru inserarea unui astfel de cuvânt în ceea ce exegeții numesc „relatarea Pătimirii”? Deși bibliștii vorbesc tot mai frecvent despre ipoteza potrivit căreia evangheliile ar fi apărut în „școli”, în această situație – ne-am putea întreba – ce anume au transmis, atât așa-numitul document „Q”, cât și sursa/sursele numite sugestiv „proto-Marcu”? Între specialiști predomină și astăzi ideea priorității evangheliei după Marcu. Dacă așa stau lucrurile, atunci de ce Ev. Matei, de obicei, evită prezentul istoric folosit de Ev. Marcu și înlocuiește imperfectul pe care îl preferă Sf. Marcu: „spunea”? La fel procedează și Sf. Luca. El preferă de obicei utilizarea pasivului și, din acest motiv, înlătură „ἐκπερισσῶς” de la Sf. Marcu și

---

[277] Ca pentru orice studiu care nu poate fi alcătuit fără o bibliografie esențială sau fără sfaturi utile, aici, este imperios necesar să amintesc câteva persoane care, prin amabilitatea de care au dat dovadă, mi-au facilitat obținerea unor lucrări de referință la care, altfel, nu aș fi avut acces, sau au intervenit cu sfaturi utile: dr. Emanuel Conțac de la Institutul Teologic Penticostal București, cel care mi-a oferit câteva ediții critice noutestamentare prețioase; Caesar-Silviu Aroneț, amicul de la Iași ale cărui informații venite chiar și după interminabile discuții contradictorii s-au dovedit a fi esențiale, dr. Alin Suciu pentru informațiile primite în legătură cu influențele literaturii copte, dr. Iosif Camară (Iași) un cercetător care mi-a facilitat studierea unor ediții prețioase pentru definitivarea acestui studiu și, nu în ultimul rând, drd. Alexandru Prelipcean cel care mereu m-a susținut și care s-a străduit să parcurgă întregul text și să facă anumite observații binevenite.

simplifică lucrurile. Din acest punct de vedere, Sf. Luca este mai apropiat de relatarea Sf. Matei!

Folosindu-mă de metoda istorico-critică, îmi propun să ofer un răspuns mai detaliat pentru o exegeză care să se apropie – atât cât este posibil – de mesajul inițial pe care autorul sacru a dorit să îl transmită. Desigur, cu gândul că doar o exegeză obiectivă ne poate da certitudinea că am înțeles mesajul Evangheliei.

Traducere comparativă

Marcu 14, 31: „El spunea ***mai insistent*** (ἐκπερισσῶς): «Chiar dacă ar trebui să mor împreună cu Tine, nu te voi renega». Și toți ziceau la fel”.

Matei 26, 35: „Petru i-a spus: «Chiar dacă ar trebui să mor împreună cu Tine, nu te voi renega». Și toți discipolii spuneau la fel”.

Luca 22, 33: „El i-a spus: «Doamne, sunt gata să merg cu Tine și la închisoare și la moarte»”.

Context

Relatarea sinopticilor despre Patima lui Iisus Hristos conține și acest episod cunoscut ca „renegarea lui Petru”. S-a scris și se va mai scrie despre acest subiect central al Evangheliilor[278]. Dacă în general studiile recente privesc această

[278] Menționez aici doar câteva dintre cele mai importante contribuții științifice în legătură cu subiectul: E. BEST, *Following Jesus: Discipleship in the Gospel of Mark*, coll. *Journal for the Study of the New Testament. Supplement Series* 4, Sheffield University Press, Sheffield, 1981, pp. 199-203; P. M. BEERNAERT, „Structure littèraire et lecture théologique de Marc 14: 17-52” în: M. Sabbe (ed.), *L'Evangile selon Marc*, Gembloux, 1974, pp. 67-241; J. B. CURTIS, „An Investigation of the Mount of Olives in the Judaeo-Christian Tradition” în: *Hebrew Union College Annual*, 28 (1957), pp. 137-180; P. JOÜON, „Marc 14, 31: *ho de ekperissōs elalei*” în: *Recherches de Science Religieuses* 29 (1939), pp. 240-241; W. SCHMAUCH, „Der Ölberg. Exegese zu einer Ortsangabe besonders bei Matthäus und Markus” în: *Theologische Literaturzeitung*, 77 (1952), pp. 391-396; C. H. TALBERT, *Literary Patterns, Theological Themes, and the Genre of Luke-Acts*, Missoula, 1973, p. 33. Pentru spațiul teologic românesc sunt câteva lucrări care merită considerate: Raymond E. BROWN, *Moartea lui Mesia din Ghetsimani până la Mormânt. Un comentariu asupra relatării Pătimirii din cele patru Evanghelii*, vol. 1, trad. de Marius Bitiușcă, Ed. Sapientia, Iași, 2012, pp. 150-151. În mod ciudat, în colecția celebră „The New Jerome Biblical Commentary”, lucrare tradusă și în limba română, *Marcu* 14, 31 este ignorat. Niciun comentariu nu este dedicat acestei secțiuni importante a Evangheliei după Marcu!

relatare în ansamblu, este foarte importantă critica textuală pentru stabilirea mesajului inițial al autorului sacru.

Versetul 31 din *Marcu* este unul central. El face legătura între cele două mari părți din relatarea Pătimirii (*Marcu* 14, 1-30; 32-72). Dacă împărțim acest capitol în două părți, găsim în vv. 1-30 o parte preliminară a relatării care cuprinde: complotul împotriva lui Iisus (vv. 1-2), ungerea din Betania (vv. 3-9), trădarea lui Iuda (vv. 10-11), pregătirea cinei pascale (vv. 12-16), dezvăluirea trădării lui Iuda (vv. 17-21), instituirea Euharistiei (vv. 22-26) și, în final, prezicerea renegării lui Petru (vv. 27-31). În cea de-a doua parte a capitolului, Sf. Ev. Marcu vorbește despre Iisus pe Muntele Măslinilor (vv. 32-42), arestarea lui Iisus (vv. 43-52), Iisus în fața Sinedriului (vv. 53-65) și renegarea Ap. Petru (vv. 66-72).

Dacă ne îndreptăm atenția, de pildă, asupra vv. 28 și 30 – versetele premergătoare v. 31 care ne interesează în mod special – atunci, din punctul de vedere al criticii textuale, apar câteva probleme de ordin redacțional: v. 28 este omis în textul care prezintă multe lacune al „fragmentului Fayyum”, anume *Papirus Vidobonensis 2325*, păstrat la Viena[279]. Aici sunt nevoit să contrazic teza avansată de biblistul Robert H. Gundry care, referindu-se la Evanghelia după Matei, afirmă că omisiunea din *Papirus Vidobonensis* ar fi mai degrabă din cauza unei abrevieri, decât o tradiție cu un text mai scurt[280]. Argumentul este următorul: fără v. 28 din *Marcu*, textul evanghelistului este mai lizibil și, desigur, mai logic. Forma ar fi următoarea: „Iar Iisus le-a spus: Voi toți vă veți scandaliza/sminti căci este scris: *Voi bate păstorul și oile se vor risipi.* [verset omis: *Dar după ce voi fi înviat* (de către Tatăl?)*, voi merge înaintea voastră în Galileea*]. Atunci Petru I-a zis: Chiar dacă toți se vor scandaliza, eu nu”. Dacă citim v. 27 + v. 29, înlăturând v. 28, suntem în fața unui logion care se apropie de ceea ce ar putea

[279] Deoarece nu face obiectul central al studiului de față, în continuare nu mă voi referi la acest papirus în mod direct. Totuși, pentru cei interesați, prezint câteva lucrări care se referă la acesta: H.I. BELL, T.C. SKEAT, *Fragments of an Unknown Gospel and Other Early Christian Papyri*, Oxford University Press, London, 1935; Bernhard ANDREW, *Other Early Christian Gospels: A Critical Edition of the Surviving Greek Manuscripts*, coll. *Library of New Testament Studies* 315, T&T Clark, Edinburgh, 2006, p. 158; T.J. KRAUS, „Papyrus Vidobonensis Greek 2325: „Das sogenannte Fayûm-Evangelium – Neuedition und kritische Rückschlüsse”, în: *Zeitschrift für Antikes Christientum*, (2001), nr. 5, pp. 197-212.

[280] R.H. GUNDRY, *Matthew: A Commentary on His Literary and Theological Art*, William B.Eerdmans Publishing, Grand Rapids, 1981, pp. 623.

fi o expresie tipică a lui Iisus[281]. Logica este următoarea: după ce au cântat imnul/ imne, au plecat înspre Muntele Măslinilor (*Marcu* 14, 26). Dacă ne ghidăm după afirmațiile lui Marcu, pe drum Iisus le spune ucenicilor, printre altele, că toți vor fi scandalizați și că El va rămâne singur.

Problema este că în *Luca* 22, 31-34 și în *Ioan* 13, 36-38 protestul Ap. Petru este plasat în contextul aceleiași Cine, nu după, ca aici. Așadar, cui îi dă dreptate exegeza? Printre bibliști circulă opinii contradictorii. De exemplu, W.M. Ramsay[282], arată că prezicerile lui Iisus față de Sf. Petru au avut loc la Cina cea de Taină mai degrabă decât pe drumul care duce spre munte, deoarece cărarea care ducea de la Ierusalim către Cedron era îngustă și abruptă. Datorită acestor evidențe geografice Iisus și discipolii au fost nevoiți să meargă unul după altul în „șir indian" și, dată fiind situația, cuvintele nu ar fi fost auzite de toți. Pe de altă parte, biblistul R.E. Brown[283] susține că acest argument al lui Ramsay nu poate fi decât ipotetic. El vorbește despre paralelismul și, în anumite situații, interferențele dintre atitudinea pozitivă și cea negativă. Atitudinea pozitivă – manifestată în Euharistie și în spălarea picioarelor – echilibrează și neutralizează cu siguranță prezicerile negative despre soarta ucenicilor. Or, din ceea ce deduce Brown, este evident că „atitudine pozitivă" la Iisus însemna orice promisiune care să consoleze discipolii, deoarece în afară de v. 28 care este aluziv, Iisus face doar „promisiuni" sumbre care se referă la soarta nefastă a ucenicilor. Din punctul meu de vedere, nici în modul acesta nu poate fi rezolvată, pentru că textul pe care Marcu îl propune a fost, în forma sa inițială, fără v. 28. Pentru o astfel de interpretare optează un număr însemnat de exegeți dintre care îi amintesc doar pe K. Grass[284] și M. Dibelius[285]. R. Brown[286] concluzionează că istoria prezicerilor

[281] Cu privire la autenticitatea cuvintelor lui Iisus, sunt importante următoarele studii: Klaus BERGER, „Die Amen-Worte Jesu. Eine Untersuchung zum Problem der Legitimation in apokalyptischer Rede", în: *Beihefte Zur Zeitschrift Fur Die Neutestamentliche Wissenschaft Und Die Kunde Der Alteren Kirche*, 39 (1970), pp. 73-74; Victor HASLER, *Amen:Redaktionsgeschichtliche Untersuchung zur Einführungsformel der Herrenworte „Wahrlich, ich sage euch"*, Gotthelf Verlag, Zurich/Sttutgart, 1969, pp. 207; Barnabas LINDARS, *The Gospel of John*, Williams B.Eerdmans Publishing, ^{2}1992, p. 48 identifică formula ioaneică „Adevăr, adevăr, îți spun ție" ca fiind tradițională. Ipotetic!

[282] W. M. RAMSAY, „The Deniales of Peter", în: *The Expository Times*, 28 (1917), p. 278.

[283] Raymond E. BROWN, *Moartea lui Mesia din Ghetsimani până la Mormânt*, p. 154.

[284] K. GRASS, „Zu. Mc. 14, 28", în: *Zeitschrift für die Neutestamentische Wissenschaft*, 13 (1912), pp. 175-176.

despre renegarea Sf. Petru i-au survenit lui Marcu dintr-o tradiție mai timpurie, chiar dacă el le-a reformulat și localizat în așa fel încât să se potrivească proclamării sale despre Iisus. Totuși, la o analiză mai atentă, nici această opinie care aparent este credibilă, nu poate depăși stadiul de simplă ipoteză.

Deși, astăzi, majoritatea bibliștilor în urma analizei de vocabular din v. 28 admit că versetul aparține Sf. Ev. Marcu[287], există argumente puternice pentru a mă declara sceptic. În forma pe care i-a dat-o Ev. Marcu, Evangheliei, se poate observa cu ușurință – așa cum spunea biblistul M. Käler[288] – că aceasta este, de fapt, o relatare a Patimilor cu o lungă introducere. De fapt, Sf. Marcu se mulțumește să își încheie Evanghelia într-un mod total diferit față de ceilalți evangheliști: se știe că, la el, Învierea lui Iisus nu apare în varianta originală[289].

Spre deosebire de acești bibliști, opinia general răspândită este aceea că, încă din Biserica timpurie au circulat variante ale *Evangheliei după Marcu* fără relatarea Învierii care în edițiile moderne ale *Scripturii* apare în *Marcu* 16, 9-20[290].

---

[285] M. DIBELIUS, „Getsemane”, în: *Crozer Quarterly* 12 (1935), pp. 254-265. În limba germană, același studiu va fi publicat în: M. DIBELIUS, *Botschaft und Geschichte*, vol. 1, Mohr, Tübingen, 1953, pp. 258-271 și în M. LIMBECK (ed.), *Redaktion und Theologie des Passionberichtes nach den Synoptikern*, Wissenschaftliche Buch,, Darmstadt, 1981, pp. 67-80.

[286] Raymond E. BROWN, *Moartea lui Mesia din Ghetsimani până la Mormânt*, p. 157.

[287] R. BULTMANN, *The History of the Synoptic Tradition*, Harper&Row, New York, ^{2}1963, p. 285; M. DIBELIUS, *From Tradition to Gospel*, Cambridge University Press, Cambridge, ^{2}1982, p. 190; W. MARXEN, *Mark the Evangelist: Studies on the Redaction History of the Gospel*, Nashville, 1969, pp. 75-81; J. SCHREIBER, „Die Christologie des Markusevangeliums: Beobachtungen zur Theologie und Komposition des zweiten Evangeliums”, în: *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 58 (1961), p. 176; H. GRASS, *Ostergeschehen und Osterberichte*, Vandenhoeck&Ruprecht, Göttingen, ^{2}1961, p. 21; V. TAYLOR, *The Gospel According to St. Mark*, Macmillan, London, 1959, p. 549; T. J. WEEDEN, *Mark – Traditions in Conflict*, Fortress Press, Philadelphia, 1971, pp. 17-111; J. R. EDWARDS, *The Gospel according to Mark*, coll. *The Pillar New Testament Commentary* 2, Williams B.Eerdmans Publishing, Michigan, 2002, pp. 410-416.

[288] D.A. CARSON, Douglas J.MOO, *Introducere în Noul Testament*, trad. de Dinu Moga, Ed. Făclia, Oradea, 2007, p. 212.

[289] Totuși, au fost exegeți care, din dorința de a-și exprima fidelitatea exagerată față de textul lui Marcu, au propus diferite ipoteze dintre care, cele care consideră finalul Evangheliei după Marcu autentic, sunt următoarele: William R. FARMER, *The Last Twelve Verses of Mark*, în: *Society of New Testament Studies Monograph Series* 25, Cambridge University Press, Cambridge, 1974, pp. 129; R.T. FRANCE, *The Gospel of Mark: A Commentary on the Greek Text*, coll. *New International Greek Testament Commnetary* 20, Williams B.Eerdmans Publishing, Michigan, 2002, pp. 84-670; Craig A. EVANS, *Mark 8, 27-16, 20*, coll. *Word Biblical Commentary* 34B, Thomas Nelson, Nashville, 2001, pp. 40-538; C.E.B. CRANFIELD, „St. Mark 16, 1-8, Part II”, în: *Scotish Journal of Theology*, 5 (1952), pp. 398-414.

[290] Deosebit de importantă este varianta păstrată într-un singur manuscris noutestamentar: **W** (*Codex Washingtonianus* sau *Codex Wasingtonensis*) care propune următoarea variantă: „κακεινοι

Apoi, finalul lung și referințele la Înviere nu urmează în mod firesc: în v. 9, subiectul este Iisus (textul în limba greacă nu are un subiect exprimat), deși în v. 8, subiectul este „femeile”; în v. 9, Maria este prezentată ca și cum nu ar mai fi fost menționată în v. 1[291]. Dacă așa stau lucrurile, putem conchide că este mult mai probabil ca Ev. Marcu să fi insistat doar asupra Patimilor lui Hristos și să ignore Învirea, deoarece el a dorit să îi familiarizeze pe creștini cu o cunoaștere mai amănunțită a veștii celei bune despre mântuire[292].

Totuși, atunci când se afirmă că Marcu a dorit să păstreze taina asupra Învierii lui Iisus (făcând doar câteva aluzii la acest eveniment central al creștinismului), nu trebuie să se susțină faptul că evanghelistul ar fi fost împotriva Învierii, sau

---

απελογουντο λεγοντες οτι ο αιων ουτος της ανομιας και της απιστιας υπο τον σαταναν εστιν, ο μη εων τα (τον μη εωντα?) υπο των πνευματων ακαθαρτα (-ρτων?) την αληθειαν του θεου καταλαβεσθαι (+και? αν αληθινην *pro* αληθειαν?) δυναμιν· δια τουτο αποκαλυψον σου την δικαιοσυνην ηδη, εκεινοι ελεγον τω χριστω. και ο χριστος εκεινοις προσελεγεν οτι πεπληρωται ο δρος των ετων της εξουσιας του σατανα, ἀλλά εγγιζει ἄλλα δεινά· και υπερ ων εγω αμαρτησαντων ινα την εν τω ουρανον πνευματικην και αφθαρτον της δικαιοσυνης δοξαν κληρονομησωσιν”. Traducerea este aceasta: „Și ei s-au apărat, spunând: Acest veac de nelegiuire și necredință este sub stăpânirea Satanei, care nu le îngăduie celor stăpâniți de duhuri necurate să primească adevărul și puterea lui Dumnezeu. De aceea, Îi ziceau lui Hristos: Arată-ți acum dreptatea!. Și Hristos le-a răspuns: S-a umplut măsura anilor puterii Satanei, dar se apropie mari lucruri îngrozitoare. Eu am fost trimis la moarte pentru cei păcătoși, ca ei să se întoarcă la adevăr și să nu mai păcătuiască, ci să moștenească în cer slava spirituală și fără de moarte/nepieritoare a dreptății”. Și pe această temă s-a scris foarte mult. Amintesc, aici, principalele studii care fac referire la această temă: Gerard BARTH, „ἀπιστέω”, în: Horst Balz, Gerhard Schneider (eds.), *Exegetical Dictionary of the New Testament*, Williams B.Eerdmans Publishing, Michigan, 1993, p. 121; Gilbert BARTHOLOMEW, Thomas E. BOOMERSHINE, „The Narrative Technique of Mark 16:8”, în: *Journal of Biblical Literature*, 100 (1981), no. 2, pp. 213-223; Adela Yarboro COLLINS, *The Beginning of the Gospel: Probings of Mark in Context*, Fortress Press, Minneapolis, 1992, pp. 184; Bart D.EHRMANN, *Lost Scripturies: Books that Did Not Make It into the New Testament*, Oxford University Press, New York, 2003, pp. 87-91; Bart D.EHRMANN, *The Orthodox Corruption of Scripture: The Effect of Early Christological Controversies on the Text of the New Testament*, Oxford University Press, Oxford, ^{2}1996, pp. 314.

[291] Pentru că prezentul studiu nu este centrat pe dezbaterea exegetică cu privire la enigma finalului *Evangheliei după Marcu*, în continuare, semnalez pentru cei interesați câteva studii importante care se ocupă de elucidarea acestei probleme: Joel F. WILLIAMS, „Literary Approaches to the End of Mark´s Gospel”, în: *Journal of the Evangelical Theological Society*, 42 (1999), pp. 21-35; Donald H. JUEL, *A Master of Surprise: Mark Interpreted*, Fortress Press, Minneapolis, 1994, pp. 104-121; Andrew T. LINCOLN, „The Promise and the Failure: Mark 16: 7,8”, în: *Journal of Biblical Literature*, 108 (1989), pp. 283-300; William L. LANE, *The Gospel According to Mark*, coll. *New International Commentary on the New Testament*, Williams B.Eerdmans Publishing, Michigan, 1974, pp. 590-592; Ned B. STONEHOUSE, *The Witness of Matthew and Mark to Christ*, Baker Books, Grand Rapids, 1979, pp. 86-118; Rudolf PESCH, *Das Markusevengelium*, coll. *Herders teologischer Kommentar zum Neuen Testament* 1, Herder, Freiburg, 1980, pp. 40-47

[292] C.E.B. CRANFIELD, *The Gospel According to St. Mark*, coll. *Cambridge Greek Testament Commentary*, Cambridge University Press, Cambridge, 1966, pp. 14-15.

că nu ar fi crezut în Învierea lui Iisus. Dimpotrivă. Una dintre cele mai noi ipoteze este aceea că, la început, evangheliile cuprindeau doar relatările Patimilor lui Hristos și cele ale Învierii, ulterior, în diverse „straturi redacționale” aveau să li se adauge celelalte evenimente ale vieții lui Iisus pe care le cunoaștem astăzi. Dacă ipoteza este reală, atunci când ne referim la Marcu, observăm diverse lacune textuale. Intenția Ev. Marcu este să relateze în formă scrisă anumite evenimente care circulau prin intermediul kerigmei. De aceea, presupunem că șansele ca unele detalii minore să fie ignorate voluntar de el sunt destul de ridicate. Deducem acest aspect din faptul că limba în care scrie Sf. Marcu „este greaca populară, cu un vocabular redus, dar precis[293]”. El lasă istoria să vorbească de la sine, determinându-și cititorii să descopere singuri semnificația celei mai mari părți din viața și activitatea pământească a Domnului Iisus. Sf. Marcu se centrează în mod special pe Patimile Domnului. De aceea, el arată clar că Iisus Hristos a suferit, iar creștinii trebuie să-I fie urmași care să umble pe aceeași cale: cea a umilinței, a suferinței și, dacă este necesar, chiar a morții. Astfel, cred că nu este o falsă ipoteză dacă afirm că Sf. Marcu dorește să arate creștinilor care sunt implicațiile adevăratei ucenicii!

Renegarea Ap. Petru – structura chiastică

Mai sus, am oferit retrospectiv o imagine de ansamblu asupra vv. 27-28 contestând pe baza solidă, oferită de cele mai timpurii manuscrise, apartenența v. 28 textului inițial al Ev. Marcu. Însă, pentru ca să înțelegem mai bine mesajul marcan, structurile chiastice reprezintă „o cheie” pentru exegeză[294]. Sunt două forme de chiasm:

> ***Marcu* 14, 27-31:** καὶ λέγει αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς ὅτι πάντες σκανδαλισθήσεσθε, ὅτι γέγραπται· πατάξω τὸν ποιμένα, καὶ τὰ πρόβατα διασκορπισθήσονται. ἀλλὰ μετὰ τὸ ἐγερθῆναί με προάξω ὑμᾶς εἰς τὴν Γαλιλαίαν. ὁ δὲ Πέτρος ἔφη αὐτῷ· εἰ καὶ πάντες σκανδαλισθήσονται, ἀλλ᾽ οὐκ ἐγώ. καὶ λέγει αὐτῷ ὁ

---

293 Pr. Alois BULAI, Pr. Eduard PĂTRAȘCU, *Biblia*, Ed. Sapientia, Iași, 2013, p. 2475.

294 Unul dintre studiile de excepție care vorbește despre o structură chiastică în *Evanghelia după Marcu*, este cea a lui M.Philip SCOTT, „Chiastic Structure: A Key to the Interpretation of Mark's Gospel”, în: *Biblical Theology Bulletin*, 15 (1985), 17-26.

Ἰησοῦς· ἀμὴν λέγω σοι ὅτι σὺ σήμερον ταύτῃ τῇ νυκτὶ πρὶν ἢ δὶς ἀλέκτορα φωνῆσαι τρίς με ἀπαρνήσῃ. ὁ δὲ ἐκπερισσῶς ἐλάλει· ἐὰν δέῃ με συναποθανεῖν σοι, οὐ μή σε ἀπαρνήσομαι. ὡσαύτως δὲ καὶ πάντες ἔλεγον.

A (14, 27): „Iar Iisus le-a spus: Voi vă veți scandaliza căci este scris: *Voi bate păstorul și se vor risipi oile*.
B (14, 29): Atunci Petru I-a zis: Chiar dacă toți se vor scandaliza, eu nu.

A' (14, 30): Dar Iisus i-a zis: Adevăr îți spun că tu, astăzi, în această noapte, înainte de a fi cântat cocoșul de două ori, de trei ori mă vei renega.
B' (14, 31): Iar el spunea și mai insistent: Chiar dacă ar trebui să mor împreună cu Tine, nu te voi renega. Și toți ziceau la fel” (trad. autorului).

Dacă citim acest pasaj în forma A+B, rezultatul este aproximativ la fel ca în cazul unei citiri A'+B'. Diferența ar consta în amplificarea din B' a răpunsului ferm pe care îl oferă Sf. Petru. În cazul în care am prefera o lectură a textului în forma A+A' și B+B', observăm că în ambele versete, A' și B', există o subliniere care arată dramatismul dialogului. De remarcat că atât A', cât și B', au ca punct central iminența desășurării acțiunii. Pe de o parte, este Iisus care „îl provoacă” pe Ap. Petru să își recunoască neputința vizavi de fidelitatea absolută față de Învățător, pe care pretinde că ar fi avut-o; pe de altă parte, Petru – în optica lui Marcu! – insistă să contrazică profeția lui Iisus despre evenimentul care, la scurtă vreme, va avea loc. Diferența dintre A și A' constă în inserarea unui text din *Zaharia* 13, 7 în A, pe care Sf. Marcu îl interpretează în cheie mesianică[295], deși profetul nu se referă în mod expres la Hristos Domnul. Persoana ar putea fi un conducător civil al lui Iuda, sau un mare preot post-exilic. Ev. Marcu vede aici o aluzie la „Cel străpuns” din capitolul 12, 10. Totuși, evenimentul pare să facă

[295] Din voluminoasa literatură exegetică pe acest subiect amintesc următoarele lucrări: David BARON, *Zechariah. A commentary on his visions and prophecies*, William B.Eerdmans Publishing, Grand Rapids, ²2001, pp. 207-226; M.H. FLOYD, *Minor Prophets*, William B.Eerdmans Publishing, Grand Rapids, 2000, p. 487; Walther ZIMMRERLI, *Old Testament Theology in Outline*, T&T Clark, Edinburgh, 1978, p. 230; John MUDDIMAN, „Zechariah 13: 7 and Mark's Account of the Arrest in Getsemane”, în: Christopher Mark Tuckett (ed.), *The Book of Zechariah and its Influence*, Oxford University Press, Oxford, 2003, pp. 101-110; Byron G. CURTIS, *Up the steep and stony road. The Book of Zechariah in Social-Location Trajectory Analysis*, Society of Biblical Literature, Atlanta, 2006, pp. 217-220; Antony Robert PETTERSON, *Behold Your King: The Hope For the Hose of David in the Book of Zechariah*, T&T Clark, New York, 2009, pp. 193-212.

aluzie la vreun eveniment istoric sau la o situație legată de atitudinea violentă față de păstori[296]. Cu ajutorul chiasmului descoperim că, inițial, Ev. Marcu scrie în tandem: de la un eveniment relatat simplu, la reluarea episodului cu amplificări. În v. 27 relatarea conține un logion pe care evanghelistul îl atribuie lui Iisus Hristos și o citare a profeției lui Zaharia, așezată ca suport pentru a creiona o autoritate mesianică pentru Mântuitorul. În legătură cu autenticitatea logionului, pot fi emise mai multe ipoteze. Una dintre acestea, ipotetic prezentă în documentul Q, poate fi interpretată ca provenind direct de la Iisus, prin lectura *Evangheliei după Ioan*. În *Ioan* 13, 38 evanghelistul îl vede pe Iisus folosind în adresarea către Petru formula tipică: „Adevăr, adevăr îți spun ție...”.

Dacă, de pildă, opinia lui Klaus Berger[297], potrivit căruia o construcție textuală în forma: Ἀμὴν λέγω ὑμῖν (viitor profetic cu o dublă negație) + propoziție temporală cu ἕως sau μέχρις este un semn de adaos redacțional care are în vedere urmărirea unui scop bine determinat, conchid că și în cazul lui *Marcu* 14, 30a ne aflăm în fața unui adaos redacțional. Că termenul ar fi fost adăugat de Sf. Marcu, ori apare mult mai târziu datorită influenței scribilor, este un lucru care, aici, nu are o importanță prea mare. Altfel spus, episodul prezicerii renegării lui Petru – în forma pe care o avem astăzi în edițiile Scripturii – ar fi suferit modificări redacționale datorită intențiilor teologice pe care le-a avut Sf. Marcu: pentru ca, astfel, să demonstreze clar că Iisus Hristos este Mesia. Din moment ce așa stau lucrurile, v. 31 este, de fapt, concluzia atât a relatărilor anterioare, cât și continuarea logică a episodului amplificat din A' și B'.

Diferențe textuale între edițiile critice ale Noului Testament

Deoarece ne dorim ca optica noastră să nu fie doar o perspectivă arbitrară asupra textului noutestamentar și să aibă diverse lacune inacceptabile, chiar și pentru o investigație destul de restrânsă, încadrată în limitele care se impun oricărui studiu, este necesară raportarea la cele mai cunoscute ediții critice ale *Noului Testament*. Pentru început, vom examina ediția critică a sinopsei noutestamentare,

---

[296] Raymond E. BROWN et.alii., *Introducere și comentariu la Sfânta Scriptură. Literatura profetică*, trad. de Pr. Dumitru Groșan, Ed. Galaxia Gutenberg, Târgu Lăpuș, 2009, p. 541.

[297] Klaus BERGER, *Die Amenworte Jesu*, coll. *Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 39, De Gruyter, Berlin, 1970, pp. 73-74.

care a cunoscut numeroase reeditări și al cărei text a fost împărțit pe coloane în vederea citirilor alternative de biblistul K. Aland[298]. Această ediție nu diferă cu nimic de ediția 26 a *Novum Testamentum Graece*, prin urmare ediția lui Aland nu ne va oferi informații suplimentare față de sursele deja studiate. Chiar dacă, inițial, am crezut că ar fi o sursă cheie care, la aparatul critic, ar putea aminti o sursă în legătură cu *Marcu* 14, 31 care a fost ignorată în ediția *Nestle-Aland*^{26}, la final am observat că sunt citate aceleași surse ca în *Nestle-Aland*^{26}. Din moment ce nu sunt diferențe semnificative de vocabular, dar și în privința aparatului critic, este inutilă utilizarea ei pentru elucidarea dilemelor legate de v. 31a din *Marcu* deși, la nivelul aparatului critic, au fost operate mai multe revizii.

O altă ediție a Scripturii care ne-a atras atenția în demersul de cercetare este cea a părintelui iezuit și biblist J.M.V. Bover. Pr. Bover a editat ca rod al eruditei colaborări fructuoase cu umanistul F.C. Burgos o ediție critică a Scripturii bazată pe traducerea originalelor ebraice și grecești, cunoscută în cercurile bibliștilor cu numele de *Sagrada Biblia*[299]. Motivată probabil de dorința de a arăta că munca protestanților germani poate fi egalată de iezuiții catolici iberici, obținând aprobarea episcopului Romei, lucrând într-o echipă formată din clasiciști și teologi, lucrarea a fost răsplătită cu recunoașterea internațională a valorii sale. Ceea ce ne reține atenția la o analiză atentă a aparatului critic este faptul că autorii au căutat să utilizeze în demersul traductologic diverse versiuni de text pentru ca, în final, să ofere publicului interesat o ediție cât mai apropiată de tradiția manuscriptică ce ne-a fost transmisă de la primii comentatori ai textelor sacre. Ciudat este faptul că autorii par interesați în mod special de textul *Vechiului Testament* deoarece, la finalul fiecărei cărți vechitestamentare, apare câte un aparat critic. În privința textelor noutestamentare, coordonatorii traducerii spaniole se mulțumesc să semnaleze în aparatul critic posibilele variante traductologice axate în special pe sinonime care nu au o însemnătate prea mare pentru critica textuală. Cu adevărat valoroasă este însă introducerea în care traducătorii arată că, în ceea ce privește textele din *Evanghelia după Marcu*, există interpolări textuale deoarece „munca literară a Sf. Marcu pentru a compune textele din evanghelia

[298] Kurt ALAND, *Synopsis of the Four Gospels: Greek-English Edition of the Synopsis Quattorum Evangeliorum*, United Bible Societiens, Atlanta, ^{3}1976, p. 288 și indexul tematic de la pagina 353.
[299] Jose Maria BOVER, Francisco Cantera BURGOS, *Sagrada Biblia. Version critica sobre los textos Hebreo y Griego*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, ^{4}1947, pp. 1653.

care îi poartă numele a fost minimă[300]”, deoarece el a fost auditor al catehezelor evanghelice ale Ap. Petru. Nu se vorbește nicăieri despre intervențiile textuale asupra lui *Marcu*, deși este clar că nici această Evanghelie nu a scăpat de intervenții arbitrare venite din partea scribilor. Apoi, editorul afirmă că aparatul critic al celei de-a doua evanghelii este mai redus, probabil din considerente de spațiu, însă, în finalul introducerii se precizează că acolo unde există lacune în aparatul critic marcan, explicațiile trebuie căutate în aparatul critic al *Evangheliei după Matei*. Ciudat sau nu, și la Ev. Matei se evită orice comentariu al v. 31 (care corespunde cu textul din *Matei* 26, 35). Putem presupune că avem de a face cu un editor care evită voluntar să ofere detalii despre v. 31 din *Marcu* deoarece este în deplin acord cu autorii patristici care nu comentează versetul pentru că el nu există, ci a fost introdus mai târziu în textul canonic al Evangheliei? Afirmăm aceste lucruri pentru că (a) editorii sunt un iezuit și un umanist care au preferat să polemizeze și să protesteze tacit față de critica textuală a editorilor protestanți care, la vremea respectivă, aveau rețineri în ceea ce privește literatura patristică și (b) din moment ce versetul a fost transmis de versiunile anterioare fără excepție (cele critice semnalând interpolarea doar la nivelul aparatului critic) era firesc să fie preluat, însă a fost evitată semnalarea sa pentru că Biserica Romano-Catolică – care prin autoritatea papală oferise *nihil obstat*-ul necesar publicării – avea interes ca figura Sf. Petru să rămână o autoritate în privința doctrinei.

Însă toate aceste minusuri ale ediției *Sagrada Biblia* nu pot suprima punctele forte: în celebra ediție *Nestle-Aland*^{25}, de exemplu, este citată alături de edițiile critice ale lui C. Tischendorf, Wescott-Hort, Vogels sau Merk[301]. Ultima ediție importantă pe care ne-am propus să o prezentăm, elaborată departe de lumea elenistică, în Statele Unite ale Americii, editată de doi profesori de *Noul Testament*, Zane C. Hodges și Artur L. Farsard[302], ultimul fiind nimeni altul decât editorul executiv al *New King James Version*. Însă, din dorința de întocmire a unei versiuni fidelă originalelor (sic!), textul bizantin, majoritar, este exagerat considerat „textus receptus”, ca și când celelalte tradiții textuale ar fi eronate total. Opinia aceasta,

[300] Jose Maria BOVER, Francisco Cantera BURGOS, *Sagrada Biblia.* p. 1308.

[301] Kurt ALAND, Barbara ALAND, *The text of the New Testament*, William B.Eerdmans Publishing, Grand Rapids, 1989, p. 27.

[302] Zane C. HODGES, Artur L. FARSARD, *The Greek New Testament According to the Majority Text. English-Greek edition*, Thomas Nelson, Nashville, ^{2}1985, p. 810.

susținută de unii cercetători ușor influențați de cadrul eclesiologic, care de multe ori este în pericol de a aluneca în pietism, nu se susține pentru că astăzi, la dispoziția noastră, sunt copii ale copiilor originalelor devenite surse ipotetice. Așadar, nu putem fi siguri de faptul că va putea exista vreodată o ediție conformă cu originalele. Însă la final, în loc de concluzie preliminară a investigației de mai sus, merită amintită opinia unui savant olandez al *Noului Testament*, J. van Bruggen care afirma: „Domnul a păstrat Cuvântul Său în așa fel încât nu poate exista nicio îndoială cu privire la doctrina revelată, dar scribii nu au fost suficient de credincioși în păstrarea textului, astfel încât putem spune mereu, fără nicio îndoială care este lectura mai aproape de original. Istoria transmiterii textului arată cum Dumnezeu a păstrat cu fidelitate Cuvântul Său, dar se expune, de asemenea, cicatrizării permanente venite prin nepăsarea scribilor și confuziei provocată de influențele eretice[303]".

Marcu 14, 31: problema utilizării termenului „ἐκπερισσῶς". Câteva concluzii

Încă de la început trebuie să menționez că v. 31 a fost amplu dezbătut de exegeți. Există o bogată literatură biblică care face referire la acest subiect[304].

---

303 Jakob VAN BRUGGEN, *The Future of the Bible*, Thomas Nelson, Nashville, 1978, pp. 120-121.

304 Amintesc cele mai importante contribuții științifice care se referă în mod direct sau fac aluzie la *Marcu* 14, 31: R.T. FRANCE, *The Gospel of Mark*, coll. *The New International Greek Commentary* 3, William B.Eerdmans Publishing, Grand Rapids, 2002, pp. 530-531; Sharyn DOWD, *Reading Mark. A Literary and Theological Commentary on the Second Gospel*, Smith &Helwys Publishing, 2000, pp. 139-150; M. Eugene BORING, *Mark: A Commentary*, Fortress Press, Westminster, [2]2006, pp. 373-378; Craig EVANS, *Mark 8:27-16:20*, coll. *Word Biblical Commentary* 34B, Thomas Nelson, New York, 2001, pp. 594; Camaille FOCANT, *L'évangile selon Marc*, coll. *Commentaire biblique: Nouveau Testament* 2, Édition du Cerf, Paris, [2]2010, pp. 490-550; Jochim GNILKA, *Das Evangelium nach Markus*, coll. *Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament* II/2, Neukirchener Verlag, Benziger, 1978, p. 203; Frederick C. GRANT, „Introduction and Exegesis of Mark", în: George Arthur Buttrick (ed.), *The Interpreter's Bible 7*, Abingdon Press, Nashville, 1951, pp. 629-917; Ernest BEST, „The Role of the Disciples in Mark", în: *New Testament Studies*, 23 (1976), pp. 377-401; Egon BRANDENBURGER, *Markus 13 und die Apokalyptik*, coll. *Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments* 134, Vandenhoeck&Ruprecht, Göttingen, 1984, pp. 182; J. SCHREIBER, *Theologie das Vertrauens: eine redaktionsegeschichtliche Untersuchung des Markusevangeliums*, Hamburg, 1967, pp. 42-140; J. LAMBRECHT, „Die Redaktion der Markus-Apokalypse. Literarische analyse und strukturuntersuchung", în: *Analecta Biblica*, 28 (1967), pp. 193-227; R. PESCH, *Naherwartungen Tradition und Redaktion in Mark 13*, coll. *Kommentaire und Beitrage zum Alten und Neuen Testament*, Patmos Verlag, Düsseldorf, 1969, pp. 95-175; Joachim JEREMIAS, *Der Ruf Jesu und die Antwort der Gemeinde*, Vandenhoeck&Ruprecht, Göttingen, 1970, p. 105.

Nu este cazul să reiau aici opiniile dezbătute de bibliști de-a lungul timpului. Însă, ceea ce captează atenția oricărui cititor al textului original grecesc, este termenul „ἐκπερισσῶς". Deși în forma aceasta, ca adverb, termenul apare numai în Evanghelia după Marcu, totuși, el este folosit și de Ev. Matei în relatarea Pătimirii cu specificarea că în *Matei* 27, 23b este utilizat în forma prescurtată „περισσῶς" care, practic, înseamnă același lucru ca și în *Marcu* 14, 31a, anume: vehement, insistent, foarte mult, extrem. Cu toate că pentru subiectul pe care mi l-am propus să îl studiez, analiza manuscriselor este foarte importantă, nu este cazul să prezint problema detaliat[305].

Dacă privim problema pe care o generează forma aceasta a adverbului marcan din prisma Pr. I. Mircea[306], a persevera, a stărui, sunt traducerea unui item folosit în *Efeseni* 6, 18: „προσκαρτερήσει", acolo unde Ap. Pavel îndeamnă credincioșii să se roage cu insistență. Termenul este întâlnit și în evanghelia după Marcu. Deși termenul din *Efeseni* 6, 18 are același înțeles cu cel pe care îl analizăm, ne putem întreba de ce a preferat autorul evangheliei după Marcu utilizarea a doi termeni diferiți în cadrul aceleiași evanghelii pentru a exprima aceași idee? În textul evangheliei după Marcu, termenul utilizat de Ap. Pavel, apare în capitolul 3, 9, acolo unde este foarte probabil să fie un adaos târziu, deoarece versetul întrerupe logica relatării. Textul actual, este următorul: „Iisus a plecat împreună cu discipolii/ucenicii Săi lângă mare și [îl urma] o mare mulțime din Galileea. Chiar și din Iudeea, din Ierusalim, din Idumeea, de dincolo de Iordan și din jurul Tirului și Sidonului, o mare mulțime, care auzise câte a făcut, a venit la El. [Apoi, din cauza mulțimii, ca să nu-L strivească, El le-a spus discipolilor/ucenicilor să-I pregătească o barcă][307]. Deoarece vindecase pe mulți, toți cei care aveau vreo suferință se îmbulzeau să-L atingă" (trad. autorului).

---

[305] Totuși, pentru cei interesați de subiect, prezint două lucrări care se referă direct la manuscrisele Evangheliei după Matei: Kyoung Shik MIN, *Die früheste Überlieferung des Matthaüsevangeliums (bis zum 3./4. Jh.)*, coll. *Arbeiten zur neutestamentlichen Textforshung* 34, De Gruyter, Berlin, 2005, p. 357. Pentru papirusul P^{45}, în această lucrare, importante sunt capitolele 9.1 și 9.2.2; U. SCHMIDT, „Reassessing the Paleography and Codicology in the Feer Gospel Manuscript", în: L. W. Hurtado (ed.), *The Freer Biblical Manuscripts. Fresh Studies on an American Treasure Trove*, E.J. Brill, Leiden, 2006, pp. 49-227.

[306] Pr. Ioan MIRCEA, *Dicționar al Noului Testament*, EIBMBOR, București, 1995, pp. 495-496.

[307] Fără v. 9, textul din episodul în care Evanghelia după Marcu descrie mulțimea care Îl îmbulzea pe Iisus, este mai logic.

De ce se impune un apel la logică? Pentru că (a) Iisus este lângă mare și, inițial, dorința autorului a fost aceea de a relata un episod în care El este urmat de foarte mulți oameni dornici de a asculta vestea cea bună și de a fi vindecați de boli și (b) este foarte probabil ca autorul să nu se fi axat pe descrierea acestui mic detaliu: pentru a nu fi îmbulzit de mulțime, Iisus cere o barcă din care să predice. Este mai probabil să credem că textul inițial se axa pe detaliile semnificative: mulțimea care venea după Iisus îl îmbulzea deoarece El era vindecătorul de boli și fiecare dorea să se atingă de El. Imediat după această scenă, relatarea lui Marcu Îl arată pe Iisus pe munte unde alege pe cei doisprezece apostoli. Revenind, evanghelistul Marcu, utilizează un verb, timp prezent, conjunctiv activ, persoana a III-a, singular, anume „προσκαρτερῇ", derivat de la „προσκαρτερήσει" din epistola către *Efeseni* 6, 18, care înseamnă „a persevera, a insista". Așadar, putem deduce că, în episodul din *Marcu* 3, 9, Iisus insistă să-I fie adusă o barcă pentru a nu fi îmbulzit de mulțime.

Dacă așa stau lucrurile, ce se poate spune despre utilizarea termenului „ἐκπερισσῶς" în *Marcu* 14, 31a? Problema esențială în această situație este receptarea textului din *Marcu* 6, 51, unde este utilizat adjectivul „περισσοῦ", care se traduce prin „peste măsură...": „Apoi, S-a urcat la ei în barcă și vântul a încetat, iar ei erau ***peste măsură*** de uluiți...". Atunci când se dorește să se arate o întâmplare neobișnuită, o exagerare voluntară sau, nu în ultimul rând, pentru a arăta deosebirea esențială a unui eveniment considerat a fi rar față de întâmplările obișnuite, adjectivul „περισσοῦ" din *Marcu* 6, 51 suferă modificări. Observăm acest lucru foarte ușor atunci când comparăm textul paulin din *Filipeni* 1, 14: „Și, încurajați în Domnul de lanțurile mele, cei mai mulți dintre frați au îndrăznit ***și mai mult*** să predice cuvântul fără frică" cu cel din *Marcu* 7, 36: „Iar El le-a poruncit să nu spună nimănui, însă cu cât mai mult le poruncea, ***cu atât mai mult/și mai mult*** ei Îi duceau vestea". Care este varianta mai timpurie? Față de cea de-a 26-a ediție critică a *Novum Testamenum Graece*, care în notele de subsol nu semnalează nicio intervenție asupra textului lui Marcu, ediția mai veche, dar cu un aparat critic mai amplu alcătuită de umanistul medieval C. von Tischendorf[308],

[308] Constantine VON TISCHENDORF, *Novum Testamentum Graece*, editio octava critica major, vol. 1, Lipsiae, 1569, p. 291.

arată faptul că *Marcu* 7-9 conține părți importante inserate de un copist care a cunoscut, citit și utilizat ceea ce este cunoscut sub denumirea de „Evanghelia secretă a lui Marcu”, o scriere apocrifă despre care avem informații doar din prisma Sf. Clement Alexandrinul. Dacă analizăm vocabularul descoperit de Tischendorf în acea scriere pe care a utilizat-o pentru realizarea unei ample ediții critice a Noului Testament, atunci ne confruntăm cu o inserție dintr-un text apocrif în unul canonic. Prin urmare, credem că nu este injust ca un termen, dintr-o astfel de sursă extracanonică, să fie inclus într-un text care se va bucura de o largă recunoaștere din partea Bisericii.

Dacă ipotezele de mai sus sunt adevărate, atunci înseamnă că (a) scribii au intervenit în textul marcan în repetate rânduri folosind diferite expresii sau cuvinte după cum considerau (b) vocabularul marcian a fost îmbogățit cu expresii din surse apocrife și, (c) treptat, aceste inserții din text au avut un impact doctrinar considerabil (d) datorită căruia, anumite facțiuni creștine au văzut aici argumente „forte” care „le conferă” autoritate asupra celorlalte „facțiuni” creștine. În ceea ce privește termenul „ἐκπερισσῶς”, ținând cont că (a) nu face parte din vocabularul marcian (este utilizat în această formă doar o singură dată) și că (b) dacă utilizăm metoda citirilor alternative poate fi constatat că, la sinoptici, atunci când vom citi paragrafele fără v. 31, textul este mai logic, mai cursiv, mai aproape de realitate, ceea ce, la viitoarele traduceri ale Scripturii, ar trebui semnalat în note marginale sau de subsol. La acest moment, în cultura teologică biblică română, ultima ediție critică a *Bibliei* editată de Arhiepiscopia Romano-Catolică de Iași[309] nu oferă niciun detaliu despre acest termen inserat în Evanghelia după Marcu. Considerăm imperios necesar ca, pe viitor, traducătorii să fie mai precauți și, pe cât le va fi cu putință, să nu ignore edițiile critice, privindu-le doar în ansamblu, ci să se raporteze și la amănunte care, la o primă vedere, par nesemnificative.

[309] Pr. Alois BULAI, Pr. Eduard PĂTRAȘCU, *Biblia*, Ed. Sapientia, Iași, 2013.

V.

Paradigma Maria/Marta (*Luca* 10, 38-42). O chemare la o misiune practică sau la contemplarea Cuvântului? Sau la ambele? (C. Varga[310])

Preliminarii

Tema propusă cercetării dorește să sublinieze o nouă perspectivă a episodului arhicunoscut: Maria și Marta. Încercăm să pătrundem dincolo de sensul literar al textului grecesc, trecându-l printr-o nouă optică: atât Maria, cât și Marta pot fi văzute drept modele misionare, însă doar în sintonie, orice încercare de individualizare are ca deznodământ falimentul misionar. Adevărata misiune, sau „partea cea bună care nu se va lua” (v. 42) trebuie să treacă mai întâi prin exercițiul duhovnicesc al contemplării Cuvântului și al rugăciunii, prin asceza binefăcătoare a pustiei Carantaniei (*Matei* 4, 2) și abia apoi la acțiune, la slujirea aproapelui, la misiunea propriu-zisă. Aceste două coordonate nu pot fi separate, ele trebuie practicate sincronic, fiindcă nu poți realiza o rodnică misiune fără să cunoști și fără să trăiești Cuvântul Evangheliei, dar nici doar contemplarea Cuvântului nu este suficientă fără un praxis autentic.

Modelul Marta este insuficient fiindcă el cheamă doar la acțiune, modelul Maria este unul greu de înțeles în termenii stricți ai problematizării noastre, fiindcă Hristos laudă comportamentul ei, cu toate că am fi tentați la prima lectură să spunem că Maria ignoră slujirea, lăsând tot greul misiunii pe umerii Martei[311]. Modelul Marta de misiune este greșit și din alt punct de vedere. Marta se agita intens pentru a rezolva detalii periferice[312], Hristos nu dorea decât o masă simplă

---

[310] Varianta în limba engleză a acestui studiu se poate găsi în: Pr. Cătălin Varga, „The Mary and Martha Paradigm (Luke 10:38-42): A Call to Training for Mission and Contemplation of the Word of God. A Romanian Orthodox Point of View”, în: Andrea Bakas (ed.), *Festschrift in Honor of V.Rev.Dr. Paul Nadim Tarazi*, OCABS Press, St. Paul [Minnesota], 2020, pp. 227-250.

[311] Pr. Cătălin VARGA, *Structuri retorice și omiletice reflectate în unele scrieri ale Noului Testament*, Ed. Mega, Cluj-Napoca, 2019, p. 85.

[312] John MACARTHUR, *Comentariul Biblic MacArthur. Noul Testament*, Ed. Agape, Făgăraș, 2009, pp. 221-222.

în compania unor prieteni buni[313], verbul περιεσπᾶτο (v. 40) înseamnă „a fi distras" sau „a te împărți în toate direcțiile"[314], adică a te risipi inutil cultivând acțiuni incoerente. Traducerile biblice românești[315] pierd din vedere această nuanță prin traducerea verbului *periespato* cu varianta „se silea", care poate da naștere unor confuzii. Potrivit acestei perspective, am fi tentați să credem că Marta „se silea" întru împlinirea unei slujiri dinamice, plină de abnegație și armonie, însă nu despre așa ceva relatează Sf. Luca[316]. Tocmai pentru aceasta intervine Hristos, corijându-i derapajele.

Biblistul B.Witherington se arată foarte surprins de comportamentul Mântuitorului Hristos, care devine pentru dânsul unul atipic lumii iudaice, fiindcă unui rabin îi era interzis să meargă in casa unei femei singure. Cu atât mai mult spune acest exeget, gestul pare ieșit din comun, cu cât Hristos vorbește singur, sub aceeași încăpere cu două femei care nu-i erau rude apropiate[317].

---

[313] Don FLEMING, *Bridgeway Bible Commentary,* Bridgeway Publications, Brisbane, ^{3}2005, p. 461.

[314] Barbara FRIBERG et.alii., *Analytical Lexicon of the Greek New Testament*, Baker Books, Grand Rapids, 2000; F.Wilbur GINGRICH, *Shorter Lexicon of the Greek New Testament*, The University of Chicago Press, Chicago, ^{2}1979, p. 157.

[315] Bartolomeu Valeriu ANANIA, *Biblia sau Sfânta Scriptură*, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2009, p. 1535; *Biblia sau Sfânta Scriptură*, tiparită sub îndrumarea și cu purtarea de grijă a PF Teeoctist, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, cu aprobarea Sfântului Sinod, EIBMBOR, București, 2005, p. 1181; *Biblia sau Sfânta Scriptură*, tipărită sub îndrumarea și cu purtarea de grijă a PF Teeoctist, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, cu aprobarea Sfântului Sinod, Societatea Biblică Interconfesională din România, 1988, p. 1181. Traducerile catolice și protestante din spațiul românesc contemporan, sunt mult mai fidele textului sacru, prin folosirea variantelor „era ocupată cu feluritele treburi" respectiv „împărțită cu multa slujire". A se vedea Pr. Emil PASCAL, *Noul Testament*, Éditions du Dialogue, Société d'Éditions Internationales, Paris, 1992, p. 284. Același raționament circumscrie și traducerea interconfesională SBIR prin formula „era ocupată cu multe treburi", vezi *Noul Testament. Traducere după textele originale grecești*, Societatea Biblică Interconfesională din România, 2014, p. 140.

[316] Devine oportună de urmărit paralela Marta/Fiul nerisipitor în logica slujirii acestora, ambele cazuri arborând corespondenți în teologia Sf. Ev. Luca. Sora Marta este caracterizată prin verbul **περιεσπᾶτο**, iar fiului adulat din 15, 29 i se construiește următorul tipar: **ἰδοὺ τοσαῦτα ἔτη <u>δουλεύω</u> σοι** („iată, de atâția ani <u>slujesc</u> ție"). Ambele cazuri sunt exemple de slujiri ce-și ratează ținta, datorită implicațiilor lor subiective, prima trădând o râvnă fără pricepere, iar cea de-a doua, interese pur contractuale. Mântuitorul nu rămâne indiferent față de aceste cazuri de eronată înțelegere a misiunii, ci îi dojenește pe amândoi, vizând îndreptarea lor. Însă Sf. Luca, credem noi, nu întâmplător alege să lase în suspensie atât pentru unul cât și pentru celălalt, deznodământul acțiunii.

[317] Ben WITHERINGTON III, *Women in the Ministry of Jesus*, coll. *Society for New Testament Studies Monograph Series* 51, Cambridge University Press, Cambridge, 1984, p. 101: „Nu doar rolul pe care Maria îl asumă, ci însuși comportamentul lui Hristos din această scenă intră în contrast cu ceea ce se aștepta în mod normal de la o femeie și-un bărbat iudeu".

Ceea ce pare să omită acest cercetător, este chiar construcția prologului acestei pericope: Ἐν δὲ τῷ πορεύεσθαι αὐτοὺς („Și pe când mergeau ei”), în care pronumele personal αὐτοὺς joacă un rol esențial în această problematizare, el arată că Mântuitorul Hristos nu era singur cu Marta și Maria încălcând vreo cutumă iudaică, ci împreună cu ucenicii și apostolii Săi.

Marta a fost o femeie mult prețuită de Iisus (vv. 11. 5) fiindcă era o ucenică activă și demnă de încredere[318], însă doar exemplul Mariei este lăudat de către El[319]. Ea s-a așezat la picioarele Domnului[320] ascultând Cuvântul Său, iar pentru iudei aceasta era poziția ucenicului care își formează astfel, cu toată condescendența pe care o impune conjunctura, noile sale convingeri doctrinare și morale, ca oarecând Sf. Ap. Pavel la picioarele eruditului Gamaliel (*Fapte* 22, 3[321]). Sf. Luca, aici, nu ne relatează suportul conversației, însă importanța ei se poate înțelege din v. 42b unde Iisus laudă atenția Mariei, probabil Mântuitorul le tâlcuia Scripturile, în special profețiile mesianice, cu atât mai mult cu cât în narațiunea lucană (1, 1-4; 2, 30-32; 3, 4-6; 4, 16-30; 24, 25-27. 44-47) se observă tendința de a demonstra că referințele profeților la persoana lui Mesia se împlinesc în Hristos și în lucrarea Sa soteriologică începută în poporul lui Israel[322].

---

[318] Gerhard MAIER, *Evanghelia după Luca*, Ed. Lumina Lumii, Sibiu, 2013, p. 480; Roswell D.HITCHCOCK, *Hitchcock's Bible Names Dictionary*, Christian Classics Ethereal Library, Grand Rapids, p. 92.

[319] Însă și imaginea Martei va fi reabilitată indirect, când va sluji în Betania cu câteva zile înainte de Paștele iudaic, de data aceasta meditând concomitent și la Cuvântul lui Dumnezeu (*In* 12, 2). Se pare că sfatul pe care l-a primit în casa sa din partea lui Iisus (*Lc* 10, 42: „un singur lucru este necesar”) nu i-a fost indiferent.

[320] Chiar și această atitudine plină de smerenie a Mariei ridică semne de îndoială criticii negativiste, spunându-se, contrar textului lucanic, că aceasta nu stătea la picioarele Învățătorului ei, deoarece masa încă nu era servită. A se vedea Alfred PLUMMER, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to S. Luke*, în coll. *The International Critical Commentary*, T.&T. Clark, Edinburgh, ^{4}1901, pp. 290-291. Alții însă, ca R. Schnackenburg, întăresc prin cuvinte de laudă gestul Mariei de-a se așeza la picioarele Domnului Iisus pentru a-L asculta cu credință, asigurându-și astfel, spre deosebire de sora ei, partea cea bună: dăinuirea credinței sale. A se vedea Rudolf SCHNACKENBURG, *Die Person Jesu Christi im Spiegel der Vier Evangelien*, Herder Verlag, Freiburg, 1993, p. 230.

[321] E. JACQUIER, *Les Actes des Apôtres*, J.Gabalda Éditeur, Paris, 1926, pp. 646-647.

[322] Susan J.WENDEL, *Scriptural Interpretation and Community Self-Definition in Luke-Acts and the Writings of Justin Martyr*, coll. *Supplements to Novum Testamentum* 139, E.J. Brill, Leiden, 2011, pp. 142-143.

Contemplarea Cuvântului, premisa unei misiuni autentice

Din exemplul fericit al Mariei, observăm necesitatea contemplării și a rugăciunii, imperative ce devin condiții *sine qua non* în vederea demarării unei misiuni ortodoxe autentice. Contemplarea Cuvântului Evangheliei și împlinirea lui, poate să ofere subiectului regia unei orientări corecte, Cuvântul plin de har al lui Hristos transfigurează adevăratul misionar, ca acesta la rândul lui, să poată transfigura mediul cu care intră în contact. Dar această lucrare mântuitoare nu se petrece datorită lui, ci este harul Domnului Iisus Hristos, pentru ca nimeni să nu se laude (*Efeseni* 2, 8). Nașterea „din apă și din duh" (*Ioan* 3, 3. 5[323]) este o condiție pasiv viitoare fără de care nimeni nu va moșteni Împărăția Cerurilor, dacă nu vom primi pe Duhul Sfânt prin botezul renașterii, nu vom putea să-L cunoaștem pe Hristos cu adevărat[324], iar păcatul va locui în continuare în noi. Hristos vorbește despre nașterea de sus în dialogul Său cu Nicodim pentru a-L înfățișa pe Duhul ca fiind mai presus de toate, pentru că transformarea noastră nu prin apă se petrece ci prin Duhul[325], prin El devenim noi părtași firii dumnezeiești, făcând pururea să rodească în noi Chipul Arhetipului[326]. Tot aici trebuie adâncite două aspecte cu privire la acțiunea lui Dumnezeu în cadrul renașterii baptismale: nașterea din apă (ἐξ ὕδατος) ca expresie vie a elementului sacramental, și nașterea din Duhul Sfânt (καὶ πνεύματος) Cel Care conduce subiectul către pnevmatizarea lui, sub auspiciile harului[327]. Deoarece structura omului este dihotomică (trup și suflet), întocmai va fi și renașterea lui, punctând ambele dimensiuni[328].

---

[323] Adverbul **ἄνωθεν** („naștere din nou", „renaștere") este comentat în exegeza biblică din două perspective: primul înțeles este perspectiva temporală fiind întărită de folosirea lui **ὕδωρ** din v. *5* dar și de folosirea verbului **ἀναγεννάω** în literatura patristică; iar cel de al doilea înțeles este perspectiva spațială („de sus"). A se vedea Pr. Răzvan PERȘA, „Omul subiect pasiv în renașterea baptismală. O perspectivă Ioaneică", în: *Studii Teologice*, 66 (2011), nr. 1, p. 221.

[324] SF. IOAN GURĂ DE AUR, *Comentariu la Evanghelia de la Ioan*, Ed. Mănăstirii „Portărița", Satu Mare, 2005, p. 121.

[325] ORIGEN, *Commentaria in Evangelium Joannis*, coll. P.G. vol. 14, col. 275B.

[326] SF. CHIRIL AL ALEXANDRIEI, *Expositio sive Commentarius in Joannis Evangelium*, coll. *PG* 73, col. 147C-147D.

[327] Francis MARTIN, „Le baptême dans l'Esprit. Tradition du Nouveau Testament et vie de l'Église", în: *Nouvelle Revue Théologique*, 106 (1984), nr. 1, p. 38; James D.G. Dunn, *Baptism in the Holy Spirit*, The Westminster Press, Philadelphia, 1970, p. 184: „... viața eternă vine prin Duhul, dăruit de Fiul Omului întru preamărirea Sa".

[328] SF. TEOFILACT AL BULGARIEI, *Comentariu la Evanghelia de la Ioan*, Ed. Pelerinul Român, Oradea, 1998, pp. 73-74.

Conform autorilor Noului Testament, realitatea renașterii din Dumnezeu, nu este doar baptismală, ci ea se produce și prin Cuvânt (ὁ λόγος[329]) după cum vedem în textele din *Ioan* 15, 3; *Romani* 1, 16[330]; *1Corinteni* 4, 15[331]; 15, 1-2; *Efeseni* 1, 13; *1Tesaloniceni* 2, 13; *1Timotei* 4, 5; *Iacov* 1, 18. 21[332]; *1Petru* 1, 3. 23[333]. Nașterea de sus fiind o taină, ea se realizează atât prin sacramentul Botezului cât și prin Cuvântul Evangheliei[334]. Botezul fiind o realitate epifanică, creștinul

---

[329] Cuvântul trebuie înțeles, aici, drept puterea lui Dumnezeu care ne curățește de patimile noastre (*In* 15, 3), el este puterea de creație, de reconfigurare a omului nostru lăuntric, el nu comunică doar idei, ci și realități spirituale transfiguratoare. A se vedea Alexander SCHMEMANN, *Din Apă și din Duh*, Ed. Sofia, București, 2009, pp. 37-38.

[330] Otto KUSS, *Carta a los Romanos*, coll. *Biblioteca Herder. Sección de Sagrada Escritura* 97, Editorial Herder, Barcelona, 1976, p. 39: „Sf. Pavel nu se rușinează de Evanghelie... ea este forța decisivă prin care suntem salvați de Dumnezeu, El fiind singurul care în mizeria lumii acesteia, mai poate oferi ajutor... În definitiv, Evanghelia are un mesaj pentru întreaga lume, în care ni se anunță intervenția mântuitoare a lui Dumnezeu prin Iisus Hristos".

[331] Sf. Ioan Gură de Aur insistă în comentariul său pe puterea Cuvântului lui Dumnezeu în procesul convertirii corintenilor, și pe acest **ἐγέννησα** (de la rădăcina *gennāo* care înseamnă „a fi născut", „a da naștere", „a dovedi paternitatea") care arată clar eforturile predicării Evangheliei de către Sf. Pavel în nădejdea nașterii corintenilor întru Hristos. A se vedea ST. CHRYSOSTOM, *Homilies on First and Second Corinthians*, coll. *Nicene and Post-Nicene Fathers* 12, T&T Clark, Edinburgh, 1889, p. 74.

[332] Biblistul S. McKnight pe baza v. 18 vorbește despre o triplă acțiune a lui Dumnezeu: mai întâi este voia lui Dumnezeu cu privire la regenerarea noastră (18a), apoi ni se prezintă mijloacele acestei renașteri (18b), pentru ca în final, să ni se propună ținta ei (18c). Cu privire la cea de-a doua acțiune, autorul este pe bună dreptate înclinat să creadă, că Sf. Iacob prin folosirea genitivului *alētheias* are în vedere mesajul Evangheliei și rolul acestuia în iconomia mântuirii comunității. A se vedea Scot MCKNIGHT, *The Letter of James*, coll. *The New International Commentary on the New Testament*, William B.Eerdmans Publishing, Grand Rapids, 2011, pp. 129-132.

[333] Pr. Adrian Murg într-un studiu concentrat pe cultul vieții creștine primare, făcând referire la acest text spunea: „În *1Ptr* accentul cade pe caracterul sigur al moștenirii, pe când în *Tit* este subliniată actualitatea mântuirii. În *Tit* ideile baptismale sunt evidente, pe când în *1Ptr* ele sunt doar implicite, deoarece formula *ho anagennesas* nu indică neapărat Botezul, ci poate viza înnoirea spirituală prin Cuvântul lui Dumnezeu". A se vedea Pr. Adrian MURG, „Cult și viață creștină după Întâia Epistolă sobornicească a Sfântului Apostol Petru", în: *Teologia*, 14 (2010), nr. 2, p. 116; Philip L.TITE, „The Compositional Function of the Petrine Prescript: A Look at 1 Peter 1; 1-3", în: *Journal of the Evangelical Theological Society*, 39 (1996), nr. 1, p. 52. Cercetătorul K. Hammer, pe baza unei investigații lingvistice a termenului *anagennāo*, susține că la sfârșitul sec. I, acesta deținea o turnură ciclică: recurența a ceva ce a existat anterior și care s-a volatilizat, dar acum s-a reîntors – iar această întoarcere a sa este sinonimă cu renașterea. A se vedea Keir E.HAMMER, *Disambiguating Rebirth: A Socio-Rhetorical Exploration of Rebirth Language in 1 Peter*, A Thesis submitted in conformity with the requirements for the degree of Doctor of Philosophy, Centre for the Study of Religion, University of Toronto, 2011, p. 148.

[334] Sf. Ioan Gură de Aur accentuează rolul complementar al celor două mari evenimente, amintind însă că taina Botezului o poate săvârși toți cei care primesc preoția, fiindcă aceasta nu pricinuiește o osteneală prea mare. În schimb, a binevesti Evanghelia cere multă înțelepciune, și osteneală, și trudă, și muncă asiduuă, a binevesti este locul unuia sau a câtorva. A se vedea SF. IOAN HRISOSTOM, *Comentariile sau Tâlcuirea Epistolei întâi către Corintheni*, trad. de

se unește cu Hristos prin participarea la moartea și învierea Acestuia (prin *imersiune* de trei ori în apa sfințită și prin ridicarea din apă), cuprinzându-L pentru prima dată pe cel ce se botează, în Trupul Său euharistic[335]. Sf. Marcu Ascetul, în lucrarea sa: „Răspuns acelora care se îndoiesc despre dumnezeiescul Botez", afirmă în primul rând că Botezul este desăvârșit, partea care ne vizează pe noi fiind tocmai silința de a trăi „potrivit cu Botezul", liberi fiind prin Botez putem alege desăvârșirea noastră, dovadă clară a harului primit[336]. Continuând pe această linie, atât Pr. Iosif Trifa[337], inspirat fiind de scrierile Sf. Atanasie cel Mare[338], cât și Pr. Ilarion Felea[339], înțeleg mântuirea omului desfășurată pe filonul a trei

Constantin Făgețan, Ed. Sofia, București, 2005, pp. 26-27; Pr. Liviu Galaction MUNTEANU, *Predici la toate duminicile de peste an*, Tipografia Episcopiei Ortodoxe Române, Cluj, 1938, pp. 5-6.

[335] Oscar CULLMANN, *Baptism in the New Testament*, coll. *Studies in Biblical Theology* 1, SCM Press, London, 1956, p. 15; Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 3, EIBMBOR, București, 1997, p. 28: „A trebuit să se scufunde Fiul în natura omenească și prin ea în apă, pentru ca noi scufundându-ne în apă, să ne scufundăm, în viața Lui dumnezeiască, sau în Duhul Lui Cel Sfânt".

[336] SF. MARCU ASCETUL, *Răspuns acelora care se îndoiesc despre dumnezeiescul botez*, coll. *Filocalia* 1, Humanitas, Bucuresti, 2004, pp. 269-270: „Că harul este în noi de la Botez, învățându-ne tot adevărul după cuvântul Domnului (*In 16, 13*), poți să cunoști din Scriptură și chiar din efectele ce le simțim... Dar aceste mărturii nu le aducem ca să spunem că tot omul care a fost botezat și a primit harul rămâne după aceea neschimbabil și nu mai are trebuință de pocăință. Ci prin ele arătăm că chiar de la Botez, după darul lui Hristos, ni s-a dăruit harul desăvârșit al lui Dumnezeu spre împlinirea tuturor poruncilor, dar că pe urmă tot cel ce l-a primit în chip tainic, dar nu împlinește poruncile, pe măsura neîmplinirii e luat în stăpânire de păcat, care nu e al lui Adam, ci al celui care a nesocotit poruncile, întrucât luând puterea lucrării, nu săvârșește lucrul".

[337] Pr. Iosif TRIFA, *Dumnezeu – Duhul Sfânt*, Ed. „Oastea Domnului", Sibiu, 2007, p. 66: „Taina Botezului este altoirea cea duhovnicească a omului. Botezul taie, omoară omul cel vechi și îl altoiește pe cel nou. Însă cine nu-și îngrijește mai departe sufletul și viața poate pierde această altoire. Păcatele sunt vlăstarele cele vechi care cresc pe dedesubt din tulpina cea veche, din omul cel vechi. Și dacă nu se curăță aceste vlăstare, ele înăbușă pe omul cel nou, pe omul cel duhovnicesc. Îi iau puterea, îi iau viața. Omul cel vechi biruie iar pe cel nou. Pomul vieții lui dă iar poamele sălbatice, lumești (*Gal* 5, 20). Aici este lucrarea nașterii din nou. Ea curăță cârceile, ea curăță vlăstarele cele vechi, pentru ca altoiul să se poată dezvolta, să poată crește și să poată da roadele Duhului Sfânt (*Gal* 5, 20)".

[338] ST. ATHANASIUS, *On the Incarnation of the Word*, coll. *The Nicene and Post-Nicene Fathers. Second Series* 4, T&T Clark, Edinburgh, 1891, pp. 43-44: „Când El le-a spus iudeilor: *Dacă cineva nu va fi născut din nou*, nu S-a referit, așa cum au crezut ei, la nașterea dintr-o femeie, ci la sufletul creat și născut din nou după imaginea lui Dumnezeu".

[339] Pr. Ilarion V.FELEA, *Spre Tabor*, vol. 4, Ed. Crigarux, Piatra Neamț, 2010, p. 43: „Privit în lumina Evangheliei, omul are trei nașteri; întâia: nașterea cu trupul din sânul părintesc a mamei; a doua: nașterea din nou cu sufletul din apă și din Duh, în taina sfântului Botez, și a treia: nașterea sau renașterea în taina pocăinței, care este înnoirea continuă a Botezului, înnoirea Chipului lui Hristos în creștinul botezat".

nașteri: prima este nașterea din părinți, următoarea este „din apă și din Duh" în taina Sfântului Botez, iar ultima este renașterea (*Galateni* 4, 19) în cadrul tainei pocăinței (a spovedaniei) prin aportul Cuvântului Evangheliei, care nu face altceva decât să continue lucrarea soteriologică începută la Botez, înnoind și statornicind totodată Chipul lui Hristos în creștinul botezat. Iar aceasta nu este altceva decât un al doilea botez amintește Sf. Simeon Noul Teolog[340]. Pr. Mihoc, după ce demonstrează că cel botezat este născut din nou, spune că totodată el trebuie să-și lucreze nașterea de sus, ca pe o poruncă de îndeplinit, aceasta deoarece harul primit la Botez cere și lucrarea noastră.[341] Tocmai păcatele săvârșite de după Botez, obligă existența evenimentului nașterii din nou[342] în viața creștinului.

Suntem îndreptățiți astfel, în asentimentul Sf. Grigorie de Nyssa[343], să spunem că „nașterea părții bărbătești, a celei tari și încordate spre virtute" trebuie

[340] În experiența duhovnicească a Sf. Simeon, lacrimile pocăinței, prelinse atunci când creștinul își deschide ochii minții privind în jurul lui cum nu a mai privit niciodată, sunt semnul celui de-al doilea Botez – precum îl anticipează Hristos în dialogul cu Nicodim (*In* 3, 5. 7), spunând „de sus" dând să se înțeleagă nașterea din Duh. A se vedea SF. SIMEON NOUL TEOLOG, *Cele 225 de capete teologice și practice*, coll. *Filocalia* 6, trad. de Pr. Dumitru Stăniloae, EIBMBOR, București, 1977, p. 27: „Primul Botez are apa care preînchipuiește lacrimile, are mirul ungerii care e semnul premergător al mirului spiritual al Duhului, iar al doilea botez nu mai este chip al adevărului, ci este însuși adevărul".

[341] Pr. Vasile MIHOC, *Nașterea de Sus*, Ed. „Oastea Domnului", Sibiu, 1996, pp. 16-17. 50: „... ci de apăsul pe un aspect al învățăturii ortodoxe neglijat de mulți în practică, de un accent cum nu se poate mai necesar în contextul unei lumi care-și zice creștină, dar care trăiește în vrăjmășie cu Dumnezeu, de o insistentă pe o renaștere absolut necesară pentru trăirea Evangheliei, pentru creșterea și întărirea neîncetată în darul lui Dumnezeu, însă un dar pe care l-au primit deja cei cărora li se adresează mesajul".

[342] Pr. Vasile MIHOC, *Nașterea de Sus*, p. 59: „Astfel, Botezul este naștere din nou. Cel botezat este făcut *om nou*. Păcatele de după Botez fac însă necesară o *nouă naștere din nou*, sau o *renaștere* din nou. Acest ultim termen îl va folosi adeseori Pr. Iosif Trifa, învățând astfel, pe de o parte, că Botezul este naștere din nou (prima naștere duhovnicească), dar că, pe de altă parte, datorită căderilor în păcat de după Botez, mai există încă o naștere, aceea a întoarcerii omului la statutul pe care l-a primit prin Botez... *Renașterea din nou* se petrece atunci când inima omului păcătos este străpunsă de chemarea Evangheliei și de harul Sfântului Duh și el o rupe cu păcatul angajându-se conștient și voluntar în a se sili să trăiască potrivit chemării sale de om botezat".

[343] SF. GRIGORIE DE NYSSA, *Despre viața lui Moise sau despre desăvârșirea prin virtute*, coll. *Părinți și Scriitori Bisericești* 29, trad. de Pr. Dumitru Stăniloae și Pr. Ioan Buga, EIBMBOR, București, 1982, p. 39: „Așadar... cuvântul ne învață că cine vrea să pună începutul vieții întru virtute **să se nască** spre supărarea tiranului, adică în chipul acestei nașteri, în care însăși hotărârea noastră ne este moașă... Și ține de hotărârea noastră liberă **să se nască** acest făt bărbătesc și virtuos...". Pr. Stăniloae comentând printr-o notă de subsol această nouă dimensiune **a renașterii**, face analogia dintre nașterea noastră cu voie (întărită de harul Sfântului Duh întru înnaintarea în virtute și tărie spirituală), și cea fără voie (adică nașterea noastră din trupul

să se petreacă cu omul nostru lăuntric, ca dovadă a liberei noastre hotărâri. Pentru că voința noastră este o cerință esențială pentru lucrarea mântuirii, fără de care Dumnezeu nu face nimic, amintește Sf. Macarie Egipteanul[344]. Cel născut de sus, cel care și-a înnoit viața întru Duhul Sfânt, participă la trupul mistic al lui Hristos, care este Biserica[345], îndemnat de Cuvântul cel viu (născător de viață nouă), să își statornicească această lucrare a mântuirii (*Filipeni* 2, 12. 15-16). În contextul acesta l-aș interpreta pe Sf. Vasile cel Mare care vorbește despre o „naștere din nou după asemănare[346]", conform modelului morții și învierii noastre împreună cu Hristos, care se petrece la Botez, dar care se prelungește în toată viața noastră, renașterea noastră consumându-se în spațiul acesta anastasic al nevoinței dobândirii Asemănării cu Hristos[347].

Concluzia noastră cu privire la acest aspect este rezolută: înainte de a merge în misiune și a vesti mântuirea adusă prin Hristos, și dragostea lui Dumnezeu Tatăl, se cere ca mai întâi noi să fim creștini născuți din Dumnezeu (*Ioan* 1, 12[348]), oameni duhovnicești, altfel misiunea noastră poate degrada într-un simplu activism.

---

supus păcatului în care a căzut); o copie fidelă a teologiei divizării lui *antropos* după modelul paulin, despre care am discutat pe larg. Mult mai explicit este în vol. III al (Dogmaticii Ortodoxe, 1997, p. 19), unde afirmă următoarele: „Pentru ca Hristos să-Și îndrepte prin Taine acțiunea Sa către fiecare persoană, e necesar ca aceasta să manifeste printr-un act propriu voința de a accepta o relație personală decisivă cu Hristos, Care e disponibil cu iubirea sau cu harul Său mântuitor pentru toți".

[344] Sf. MACARIE EGIPTEANUL, *Homiliae Spirituales*, coll. *PG* 34, col. 130A: „El a poruncit ca prim lucru cunoașterea (lui Dumnezeu), omul cunoscând, va iubi, și astfel se va îndruma spre împlinirea voii Sale. Pentru că mintea cu răbdare săvârșește o lucrare, iar aceasta se petrece prin harul Domnului, care se oferă celui ce vrea să asculte întru credință". (traducere proprie).

[345] Panayotis NELLAS, *Ortodoxia – divino-umanism în acțiune*, Ed. Deisis, Sibiu, 2013, pp. 95. 106.

[346] SF. VASILE CEL MARE, *Omilii Inedite. Două Cuvinte despre Botez*, trad. de Lavrentie Carp, Ed. Doxologia, Iași, 2012, pp. 177. 191: „Știm și suntem încredințați că, precum cel născut după trup din cineva este la fel cu cel din care s-a născut, așa și noi neapărat suntem duh, fiind născuți din Duh; dar duh nu după slava cea mare și necuprinsă pentru mintea omenească a Sfântului Duh, ci după cea prin împărțirea la fiecare a harismelor lui Dumnezeu, prin Hristosul Lui, prin lucrarea tuturor acestora".

[347] Pr. Cătălin VARGA, „Problema lui οὐκέτι ἐγὼ κατεργάζομαι αὐτὸ (*nu mai lucrez eu aceasta*) și perspectivele lui exegetico teologice (*Romani 7, 17*)", în: *Altarul Reîntregirii*, 19 (2014), nr. 1, pp. 31-67.

[348] Substantivul în acuzativ **ἐξουσίαν** care este tradus de Biblia Sinodală prin „le-a dat putere", cuprinde și o altă realitate, el mai poate fi tradus și prin „libertatea de a alege" sau „dreptul de a acționa", după cum vedem în Septuaginta, în cartea *4Mac 4, 5*: „... și primind autoritate (**ἐξουσίαν**) asupra acesteia, a înnaintat rapid în țara noastră...". Vezi în acest sens Frederick William DANKER, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature*, The University of Chicago Press, Chicago, ^{3}2000, p. 339. Autoritatea primită, sau

Maria și Marta, exemplul misiunii în numele lui Hristos

Pericopa aceasta succede imediat Pilda Samariteanului milostiv, una ce denotă un adevărat model de misiune creștină, tocmai de aceea suntem îndreptățiți să credem că Sf. Luca înțelege acest episod al Martei și Mariei într-un sens spiritual, iar acest adevăr se observă limpede atunci când interpretăm textul din v. 41b: Μάρθα Μάρθα, μεριμνᾷς καὶ θορυβάζῃ περὶ πολλά – „Marta, Marta, te îngrijești și te frămânți pentru multe, dar un singur lucru este necesar". Foarte bine observa și biblistul I. Marshall faptul că Sf. Luca nu urmărește prin această pericopă să proclame viața contemplativă în detrimentul misiunii, ci tocmai să indice modul cel mai propice de-a sluji lui Dumnezeu: mai întâi să ascultăm și să împlinim Cuvântul Său, apoi să ne îngrijim de cele necesare existenței (*Ioan* 6, 27[349]). Sf. Luca insistă asupra exemplului Mariei, învățându-ne importanța contemplării și a rugăciunii, așa cum o mai face și în pericopa 11, 5-13 sau în 18, 1-8; în ambele cazuri, rugăciunea cea stăruitoare determină bunătatea lui Dumnezeu să acționeze[350]. Putem spune că Ev. Luca, prin pilda Mariei, pregătește terenul pentru ca noi să putem interpreta spiritual doleanța ucenicului, care îi cere lui Iisus, în pericopa imediat următoare (11, 1), să-l învețe cum să se roage plăcut Tatălui[351].

---

dreptul de a controla sau guverna asupra cuiva, asupra a ceva, implică în subsidiar și chemarea la acțiune, după cum este cazul în *2Tes* 3, 9 unde **ἐξουσίαν** vizează, în gândirea Sf. Pavel, atât autoritatea sau puterea de a pretinde de la ascultători întreținerea în schimbul propovăduirii Evangheliei, cât și decizia sa de a acționa în această privință. Însă Ap. Pavel alege, din liberă voință, să lucreze pentru a se întreține, fără a primi mâncare în dar de la nimeni, tocmai pentru a nu împovăra cu nimic pe credincioșii săi (v. 8). Același raționament definește și acțiunea fiarei din *Apoc* 13, 5. Prin urmare, pentru a înțelege complet acest **ἐξουσίαν** din *In* 1, 12, trebuie să avem în vedere faptul că Hristos ne-a dăruit autoritatea și puterea necesară pentru a deveni copiii Săi, adică oameni renăscuți la o viață duhovnicească, dar ne-a lăsat și libera alegere de a conlucra cu harul Lui întru atingerea stării de copil al lui Dumnezeu. Fără consimțământul nostru, și fără decizia noastră de a acționa potrivit chemării lui Dumnezeu, perspectiva devenirii noastre întru ființa cea logosică rămâne un simplu deziderat.

349 I.Howard MARSHALL, *The Gospel of Luke. A Commentary on the Greek Text*, coll. *The New International Greek Testament Commentary*, William B.Eerdmans Publishing, Grand Rapids, ^{2}1986, p. 450-451; Eduard Lohse, *Das Neue Testament als Urkunde des Evangeliums*, Vandenhoeck&Ruprecht, Göttingen, 2000, p. 210.

350 Mikeal C.PARSONS, *Luke. Storyteller, Interpreter, Evangelist*, Hendrickson Publishers, Peabody, 2007, p. 56.

351 William Hendriksen, *New Testament Commentary. Exposition of the Gospel According to Luke*, Baker Book, Grand Rapids, ^{6}1988, p. 608.

Se cuvine mai întâi să cercetăm îndeaproape textul original al pericopei propuse (*Luca* 10, 38-42), raportându-ne la textul grecesc al Noului Testament după modelul edițiilor critice moderne *Nestle-Aland*[28] și *United Bible Societies*[5]:

Ἐν δὲ τῷ πορεύεσθαι αὐτοὺς αὐτὸς εἰσῆλθεν εἰς κώμην τινά· γυνὴ δέ τις ὀνόματι Μάρθα[352] ὑπεδέξατο αὐτόν. Καὶ τῇδε ἦν ἀδελφὴ καλουμένη Μαριάμ, [ἣ] καὶ παρακαθεσθεῖσα πρὸς τοὺς πόδας τοῦ κυρίου ἤκουεν τὸν λόγον αὐτοῦ. ἡ δὲ Μάρθα περιεσπᾶτο περὶ πολλὴν διακονίαν· ἐπιστᾶσα δὲ εἶπεν, κύριε, οὐ μέλει σοι ὅτι ἡ ἀδελφή μου μόνην με κατέλιπεν διακονεῖν; εἰπὲ οὖν αὐτῇ ἵνα μοι συναντιλάβηται. ἀποκριθεὶς δὲ εἶπεν αὐτῇ ὁ κύριος· Μάρθα Μάρθα, μεριμνᾷς καὶ θορυβάζῃ περὶ πολλά, ἑνὸς δέ ἐστιν χρεία· Μαριὰμ γὰρ τὴν ἀγαθὴν μερίδα ἐξελέξατο ἥτις οὐκ ἀφαιρεθήσεται αὐτῆς[353].

„(*v. 38*) Dar în timp ce ei mergeau, El [Iisus] a intrat într-un sat și o anume femeie pe nume Marta L-a primit ca musafir [în casa ei]. (*v. 39*) Și aceasta avea o soră care se numea[354] Maria, ea s-a așezat[355] la picioarele Domnului

[352] Numele de Marta are ca rădăcină ebr. *mar* („doamnă, femeie"), este regăsit în Talmud cel mai frecvent ca Marta fiica lui Boetius. Există însă și câteva tendințe potrivit cărora Marta este echivalentul aramaicului *Miriam* („Maria"). De asemenea, în Peshitta este folosit ca nume de bărbat. A se vedea Samuel Tobias Lachs, *A Rabbinic Commentary on the New Testament: The Gospels of Matthew, Mark and Luke*, Ktav Publishing House, Hoboken, 1987, p. 283.

[353] Barbara and Kurt ALAND et.alii., *The Greek-English New Testament*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, [28]2012, pp. 456-458; Barbara and Kurt ALAND et.alii., *The Greek New Testament*, United Bible Societies, Stuttgart, [5]2014, pp. 241-242.

[354] Spre deosebire de substantivul **ὄνομα** din v. 38, care are o dimensiune strict nominală și pe care l-am tradus prin „pe nume...", verbul **καλουμένη**, care se referă de data aceasta la Maria, nu mai poate fi tradus tot prin „pe nume...". Verbul acesta *kaléo* exprimă o chemare, o numire, cu nuanțele aferente diferitelor contexte, el putând să mai însemne și o adresare, conform modelului din (*Lc* 6, 46), sau o invitație (*Mt* 22, 3). Aceasta este rațiunea pentru care, în același context, pentru denumirea celor două surori, folosim exprimări diferite: „pe nume Marta" respectiv „care se numea Maria".

[355] În privința participiului aorist **παρακαθεσθεῖσα**, perspectivele nu sunt tocmai complementare în spațiul biblic românesc. Traducerea mediului ortodox (Anania 2009; Sinodală 2005) alături de cel catolic (Pascal 1992), neglijează sensul verbului prin folosirea variantelor „așezându-se", respectiv „se așeza". Traducerea (Cornilescu 1994) stă puțin mai bine din acest punct de vedere, prin folosirea expresiei „s-a așezat jos". Greșeala gramaticală însă este dată de scăparea acestui pleonasm: „s-a asezat jos". O traducere corectă avem în cazul ediției Noului Testament (SBIR 2014), care propune formula „s-a așezat" cu terminația clasică pentru participiu în limba română în ***-t*** sau în ***–s***, fiindcă participiul aorist descrie o acțiune care a avut loc **înainte** de desfășurarea acțiunii verbului regent, indiferent de timpul pe care îl are acesta. A se vedea Constantin GEORGESCU, *Manual de Greacă Biblică*, Ed. Nemira, București, 2011, p. 227; Daniel B.WALLACE, *Greek Grammar Beyond the Basics*, Zondervan Publishing, Grand Rapids, 1996, pp. 614-615; Curtis

și asculta[356] Cuvântul Lui. (*v. 40*) Dar Marta era distrasă[357] cu multă slujire, [și] ridicându-se a zis: Doamne nu-Ți pasă că sora mea m-a lăsat singură să slujesc? Deci[358], spune-i să mă ajute. (*v. 41*) Și răspunzând Domnul i-a zis: „Marta, Marta, te îngrijești și te frămânți pentru multe, (*v. 42*) dar un singur lucru este necesar; Maria partea cea bună și-a ales care nu i se va lua" (trad. autorului).

Această pericopă este prezentă doar în Evanghelia după Luca, deși cele două surori mai sunt amintite și în (*Ioan* 11, 1 – 12, 8), ea făcând parte din așa numitul material special lucanic[359]. Este inserată în imediata continuare a parabolei „Samariteanul milostiv" (10, 29-37), probabil cu scopul de-a elucida imperativul hristic[360]: εἶπεν δὲ αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς· πορεύου καὶ σὺ ποίει ὁμοίως („Iisus i-a spus: Mergi și tu și fă asemenea" – v. 37). Pentru că adevăratul *samaritean* este cel care înainte de-a acționa spre binele aproapelui său, se hrănește din Cuvântul lui Dumnezeu, contemplându-I frumusețea. Se pare că aceasta vrea să ne transmită paradigma Maria și Marta, cele două surori slujitoare. Mântuitorul nu propune viața contemplativă disociată de modelul practic misionar, ci ne arată cea mai eficientă cale de a-I sluji Lui: este mai de dorit să împlinești Cuvântul Lui decât să te risipești în tot felul de acțiuni practice care nu zidesc nici un suflet[361].

Datorită unicității ei, unii bibliști (R. Bultmann și W. Grundmann) se îndoiesc de istoricitatea evenimentului, negându-i autenticitatea și considerând întreaga narațiune lucanică un material imaginat de evanghelist, care fabrică aceste cuvinte

---

VAUGHAN, Virtus E.GIDEON, *A Greek Grammar of the New Testament*, Broadman Press, Nashville, 1979, p. 154.

356 Verbul **ἤκουεν** fiind la modul indicativ, timpul imperfect, se traduce corect prin „asculta". A se vedea Erich Happ et.alii., *Grammatik. Lautlehre – Formenlehre – Satzlehre,* Bayerischer Schulbuch Verlag, München, 1981, pp. 153-154.

357 Într-o traducere literală „ocupată, trasă în toate direcțiile", expresie ce atestă faptul că Marta se afla într-o nesfârșită agitație pentru niște detalii prea puțin importante. A se vedea John MacArthur, *Comentariul Biblic MacArthur. Noul Testament*, Ed. Agape, Făgăraș, 2009, pp. 221-222.

358 Conjuncția **οὖν** („în consecință"; „prin urmare") introduce un rezultat logic ce interferează cu acțiunea precedentă. De aceea, o traducere corectă nu poate neglija această parte de vorbire. A se vedea Barbara Friberg et.alii., *Analytical Lexicon of the Greek New Testament*, p. 264.

359 Joseph Fitzmyer, *The Gospel according to Luke (x-xxiv)*, coll. *Anchor Bible Commentary* 28a, Doubleday, New York, 1985, p. 891.

360 W. GRUNDMANN, *Das Evangelium nach Lukas*, coll. *Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament*, Berlin, [3]1966, p. 225.

361 I.Howard MARSHALL, *The Gospel of Luke: A Commentary*, pp. 450-451.

doar pentru a-și armoniza relatarea[362]. Lipsa locurilor paralele pare să fie principalul motiv, iar cercetătorul J. Brutscheck[363] optează pentru o creație pre-lucană, considerând că nu Ev. Luca este creatorul ei. Însă argumente sustenabile pentru teoria unei compoziții imaginare nu prea sunt aduse în discuție, totul rămâne la nivel ipotetic, de aceea, nu pot fi validate aceste teorii din punct de vedere științific. Faptul că Sf. Luca nu precizează numele satului (Βηθανίας) precum Sf. Ioan o face (*Ioan* 11, 1), probabil pentru că Luca alege să ofere mai multă atenție celor petrecute în esența lor, nu poate fi un argument care să arate pseudoepigrafia pericopei, cu atât mai mult cu cât, Iisus nu se afla în apropierea Ierusalimului în acest moment al narațiunii lucane, precum vedem că este în Ioan. Iar faptul că diferă atât de mult de tradiția ioanină, dovedește că această pericopă este bazată și ea pe o tradiție veche, dar care pur și simplu nu asigură istoricitatea ei. Această istorisire este o compoziție unitară din moment ce cuvintele lui Iisus Hristos nu puteau circula independent, sau in afara unui context imediat, susține I.H. Marshall[364]. În ciuda tuturor acestor teorii moderne, se pot identifica câteva paralele tematice ale pericopei[365]: Iisus ezită și în alte câteva locuri de a intra într-o eventuală dispută (*Luca* 12, 13-15; *Marcu* 10, 13-16); Iisus atribuie o valoare inestimabilă învățăturii Sale și chemării Lui (*Luca* 6, 47-49; 8, 19-21); imaginile acestei pericope amintesc despre alte contraste evidente (*Luca* 4, 3; 8, 14).

La nivelul integrității textului, deschiderea acestei pericope păstrează o suită de diferențe textuale, însă aproape toate sunt de interes secundar. În locul simplei formule: Ἐν δὲ τῷ („Dar în timp ce”) care este folosită de manuscrisele ($p^{45.75}$ B L Ξ 33.579.892.1241.2542), dar și de traducerile în limbile siriacă și coptă[366], întâlnim o altă variantă: Ἐγένετο δὲ ἐν τῷ în manuscrisele (A C D K P W Γ Δ Θ Ψ $f^{1.13}$ 565.700. 1424), cât și în traducerea latină a Evangheliei, unde verbul Ἐγένετο are rolul de a indica o progresie narativă, o expresie care este lăsată

[362] Darrell L.BOCK, *Luke 9:51 – 24, 53*, vol. 2, coll. *Baker Exegetical Commentary on the New Testament*, Baker Academic, Grand Rapids, 1996, p. 1038.
[363] J. BRUTSCHECK, *Die Maria-Marta – Erzählung: Eine redaktionskritische Untersuchungen zu Lk 10, 38-42*, coll. *Bonner biblische Beiträge* 64, Hanstein Verlag, Frankfurt am Main, 1986, pp. 133-143.
[364] I.Howard Marshall, *The Gospel of Luke: A Commentary*, p. 451.
[365] Darrell L.BOCK, *Luke 9:51 – 24, 53*, vol. 2, p. 1038.
[366] Barbara and Kurt ALAND et.alii., *The Greek-English New Testament*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, [28]2012, p. 456.

de cele mai multe ori netradusă și care stă mereu în apropierea unui infinitiv[367] (în cazul nostru avem infinitivul πορεύεσθαι „[Dar în timp ce] mergeau”). Dat fiind faptul că Sf. Luca folosește destul de des această progresie narativă Ἐγένετο (1, 5; 2, 1; 3, 2; 4, 25; 5, 17; 6, 13; 8, 24 etc.) care, în cazul nostru, păstrează o ocurență mai semnificativă decât simpla formulă Ἐν δὲ τῷ, credem că varianta mai complexă este cea originală. Expresia *En de tō* apare cu siguranță ca rezultat al intervențiilor scribilor asupra textului din dorința de a simplifica și armoniza narațiunea, eliminând această progresie narativă specifică Sf. Ev. Luca. Cealaltă problemă este construcția αὐτοὺς αὐτὸς εἰσῆλθεν („ei au intrat”) care a devenit *textus receptus* al edițiilor critice noutestamentare moderne (*Nestle-Aland*^{28}*; United Bible Societies*^{5}).

Tradiția bizantină a Noului Testament[368], alături de multe alte manuscrise (A C K P W Γ Δ Θ Ψ f^{13} 565.579.700.892.1424.2542), alături de traducerea latină și siriacă, oferă în schimb varianta: αὐτούς, καὶ αὐτὸς εἰσῆλθεν unde conjuncția καὶ alături de pronumele la singular αὐτὸς („și El”) are rolul de a indica faptul că și Iisus a intrat în acest sat (Betania) alături de ucenicii Săi. Un aspect destul de important, deoarece potrivit modului în care unele ediții biblice moderne (*English Standard Version*; *The New American Bible*; *Holman Christian Standard Bible*; *New Revised Standard Version*; *Traduction Oecuménique de la Bible*; *Zürcher Bibel*; *Reina-Valera Actualizada*) traduc acest verset, prin expresia „He entered a village” sau „Jesus entered a village”, reiese că numai Iisus a intrat singur în casa surorilor Marta și Maria, obicei interzis de legea iudaică, un rabin nu avea voie să stea singur cu o femeie pentru a dialoga, cu atât mai mult cu cât rabinii iudei nu aveau ucenici de sex feminin[369].

O altă problemă textuală este întâlnită spre finalul versetului, unde pe lângă: Μάρθα ὑπεδέξατο[370] αὐτόν („Marta L-a primit ca musafir”), alte manuscrise (A

---

367 H. PERNOT, *Études sur la langue des Évangiles*, Paris, 1927, pp. 189-199.

368 Maurice A.ROBINSON, William G.PIERPONT, *The New Testament in the Original Greek: Byzantine Textform*, Chilton Book Publishing, Southborough, 2005, p. 151.

369 Gerhard MAIER, *Evanghelia după Luca*, Ed. Lumina Lumii, Sibiu, ^{2}2013, pp. 480-481.

370 Verbul aorist la indicativ: ὑπεδέξατο, pe lângă sensul său de bază „a întâmpina pe cineva”, mai poate însemna și „a primi pe cineva ca musafir” (*Lc* 19, 6; *FA* 17, 7; *Iac* 2, 25), care se potrivește cel mai bine în contextul nostru. A se vedea Horst BALZ, Gerhard Schneider, *Exegetical Dictionary of the New Testament*, vol. 3, T&T Clark, Edinburgh, 1980, p. 402; Frederick William DANKER, *A Greek-English Lexicon of the New Testament*, p. 1037.

D K P W Γ Δ Θ Ψ 070 $f^{1.13}$ 565. 700. 892. 1241. 1424. 2542.), împreună cu traducerile în latină, siriacă și coptă, alături de unii Părinți și Scriitori Bisericești (Vasile cel Mare, Chiril al Ierusalimului și Augustin[371]), adaugă formula: εἰς τὸν οἶκον αὐτῆς („în casa ei"). Cercetătorul B. Metzger[372] susține că varianta cea mai scurtă este cea originală și că adaosul „în casa ei", nu îi aparține Sf. Ev. Luca.

Interpretările tradiționale ale acestui episod, susține cercetătorul J. Kim, fac din Maria și Marta două simboluri ale unor vieți graduale: slujirea Cuvântului mai presus de slujirea aproapelui, viața contemplativă deasupra vieții practice, iubirea față de Dumnezeu și abia apoi iubirea față de aproapele[373]. Însă lucrurile nu stau tocmai așa precum le prezintă acest cercetător, deoarece pe linia oficială a gândirii patristice nu vom întâlni nicidecum o astfel de viziune în care acțiunea Martei să fie descalificată. Spre exemplu, Fer. Augustin o admiră pe Marta spunând că ea este exemplul ospitalității, iar Sf. Ambrozie al Milanului spune că Biserica lui Hristos are nevoie de ascultători ai Cuvântului, dar și de împlinitori cu fapta, întocmai modelului diaconilor din cartea Faptele Apostolilor. Sf. Efrem Sirianul ne propune să vedem iubirea Martei ca fiind pe-o treaptă superioară Mariei, deoarece ea a fost gata să-I slujească Lui încă înainte ca Iisus să intre în casa sa, iar în episodul învierii lui Lazăr (*Ioan* 11, 1-37), ea a fost prima care L-a întâmpinat[374]. Sf. Chiril al Alexandriei spune despre Marta că a dovedit prin slujirea ei că este întocmai ca Samariteanul milostiv din parabolă, dovedind o iubire adâncă[375]. Marta este zugrăvită într-o lumină mai puțin favorabilă deoarece dorea și ea să asculte Cuvântul lui Dumnezeu, însă ospitalitatea ei oarecum exagerată o împiedica. Cuvântul clasic care descrie slujirea în Noul Testament este διακονία însă acțiunea Martei este descrisă prin verbul περιεσπᾶτο care depășește granițele unei slujiri firești, subliniind risipa inutilă de energie care se face în pregătirea unui lucru. Sf. Pavel, folosește adverbul ἀπερισπάστως („fără distragere") în *1Corinteni*

---

[371] Barbara and Kurt ALAND et.alii., *The Greek New Testament*, p. 241.

[372] Bruce M.Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, [2]1994, p. 129.

[373] Junghyung KIM, „Three Different Readings of Luke 10: 38-42: Gadamer, Habermas and Ricoeur in Dialogue", în: *The Expository Times*, 123 (2012), no. 5, p. 220.

[374] Thomas C.ODEN, Arthur A.JUST jr., coll. *Ancient Christian Commentary on Scripture. New Testament* 3, InterVarsity Press, Downers Grove, 2003, p. 181.

[375] ST. CYRIL, *A Commentary upon the Gospel According to S.Luke*, translated by R.Payne Smith, Oxford University Press, Oxford, 1859, pp. 315-316.

7, 35 tocmai pentru a întări aceeași idee: a nu le distrage atenția creștinilor din Corint de la împlinirea voii lui Dumnezeu[376].

Potrivit naratorului, Iisus Hristos este Fiul lui Dumnezeu, ceea ce face ca acestă realitate să nu poată fi cadrată categoriilor rațiunii omenești, de aceea, la îndemnul Martei din v. 40c: εἰπὲ οὖν αὐτῇ ἵνα μοι συναντιλάβηται, Hristos Domnul răspunde: Μαριὰμ γὰρ τὴν ἀγαθὴν μερίδα ἐξελέξατο ἥτις οὐκ ἀφαιρεθήσεται αὐτῆς (v. 42b). El corectează de fiecare dată intențiile greșite ale omului, astfel prezintă propria Sa părere cu privire la cele două surori: Marta este angajată în tot felul de practici zbuciumate – Μάρθα Μάρθα, μεριμνᾷς καὶ θορυβάζῃ περὶ πολλά (v. 41b), iar Maria dovedește comportamentul genuin al ucenicului iubit. Marta este preocupată de multe lucruri, Maria doar de unul singur, de partea cea bună[377] (τὴν ἀγαθὴν μερίδα). Expresia „partea cea bună" este una puțin enigmatică. Adjectivul ἀγαθός are ca prim sens ideea de calitate morale, virtute, se mai folosește și pentru a exprima un standard înalt de calitate (*1Petru* 3, 10). Sf. Pavel în *Romani* 2, 10, folosește acest termen pentru a-i descrie pe cei care săvârșesc binele în general, iar în *Galateni* 6, 10 și *Efeseni* 4, 28, este folosit în ideea oportunității de a face binele în plan social[378]. Substantivul μερίς înregistrează cinci ocurențe în Noul Testament (*Luca* 10, 42; *Fapte* 8, 21; 16, 12; *2Corinteni* 6, 15; *Coloseni* 1, 12), fiind de fapt sinonimul lui μέρος care se traduce prin „parte, diviziune". Termenul acesta a fost dezvoltat în literatura greacă în multe moduri, dar în Noul Testament el subliniază o parte concretă și cantitativă, un segment specific dintr-o posesiune sau o moștenire (*Luca* 15, 12). Ca valoare adverbială, are un înțeles cantitativ (*1Corinteni* 11, 18), sau individual (*1Corinteni* 12, 27). Poate fi înțeles și gradual, fie în parte, fie ca o extensie (*Romani* 15, 24; *2Corinteni* 2, 5), dar și numeric, fie pe rând, fie în detaliu[379] (*1Corinteni* 14, 27; *Evrei* 9, 5). Așadar, partea sau segmentul cel bun și de-o înaltă calitate, pe care Maria l-a ales, este tocmai dispoziția de a sta la picioarele Domnului și a-I asculta învățăturile

---

376 I.Howard MARSHALL, *The Gospel of Luke*, p. 452.

377 Joel B.GREEN, *The Gospel of Luke*, coll. *The New International Commentary on the New Testament*, William B.Eerdmans Publishing, Grand Rapids, 1997, p. 437.

378 James SWANSON, *A Dictionary of Biblical Languages: Greek New Testament*, Logos Research Systems, Ouk Harbor, ^{2}2001; Frederick William DANKER, *A Greek-English Lexicon of the New Testament*, pp. 3-4.

379 Horst BALZ, Gerhard SCHNEIDER, *Exegetical Dictionary of the New Testament*, vol. 2, p. 409.

despre moștenirea Împărăției Cerurilor[380]. Mântuitorul Hristos insistă pe ascultarea Cuvântului Său ca fiind unicul lucru necesar, toată agitația Martei era inutilă, de aceea, Maria este prezentată ca fiind singura care a știut cum să acționeze corect[381]. Această „parte bună" a Mariei amintește despre pământul cel bun și roditor în care își seamănă semănătorul sămânța sa[382] (*Luca* 8, 8).

Expresia: ἑνὸς δέ ἐστιν χρεία („dar un singur lucru este necesar" – v. 42a) este cea mai acceptată de către cercetători[383], aceasta este lectura papirusurilor (p^{45}, p^{75}) și a codicelor (A, C, K, P, Δ, Ψ etc.), chiar dacă în *Codex Sinaiticus*[384] apare adjectivul ολιγων („puține [lucruri sunt necesare]"). Traducerea în cazul acesta, spune biblistul J. Fitzmyer[385] ar trebui să fie cam așa: „de puține lucruri este nevoie" sau „puține lucruri sunt necesare". Alte câteva manuscrise (p^3, a^c, B, C^2, L, 33 etc.) combină pur și simplu cele două lecturi: *oligōn de estin chreia ē henos* („puține lucruri sunt necesare, inclusiv unul singur"). În cele din urmă, putem rezuma astfel sfatul lui Iisus către Marta: „puține lucruri" este un îndemn la simplitate și cumpătare în plan social, creștinii trebuie să se mulțumească cu ceea ce dețin pe acest pământ; „un singur lucru" implică tema credinței, ascultarea și împlinirea Cuvântului trebuie să fie principalul țel al creștinilor; „puține lucruri, inclusiv unul singur" este o construcție duală, unde lucrurile puține se referă la bunurile materiale; „unul singur" se referă la dăruirea vieții noastre în totalitate lui Dumnezeu[386].

Paradigma Maria/Marta potrivit gândirii teologice a Sf. Ev. Luca, cheamă atât la misiunea practică, socială, cât mai ales la contemplarea și împlinirea Cuvântului lui Dumnezeu. Misiunea Bisericii de astăzi trebuie să se ghideze potrivit acestui

---

380 T.W. MANSON, *The Sayings of Jesus: As Recorded in the Gospels according to St.Matthew and St.Luke*, SCM Press, London, 1949, p. 264.

381 Alois STÖGER, *El Evangelio Según San Lucas*, tomo primero, coll. *El Nuevo Testamento y su Mensaje* 3/1, Editorial Herder, Barcelona, 1979, pp. 314-315.

382 Francois BOVON, *Das Evangelium nach Lukas (Lk 9,51-14,35)*, coll. *Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament* III/2, Neukirchener Verlag, Zürich und Düsseldorf, 1996, p. 108.

383 Kurt ALAND et.alii., *The Greek New Testament*, United Bible Societies, Stuttgart, 1966, pp. 254-255.

384 Frederick H.SCRIVENER, *A Full Collation of the Codex Sinaiticus with the Received Text of the New Testament*, Deighton, Bell and Co., Cambridge, 1864, p. 50.

385 Joseph A.FITZMYER, *El Evangelio Segun Lucas: Traduccion y Comentario Capítulos 8,22-18,14*, tomo III, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1987, pp. 298-299.

386 Francois BOVON, *Das Evangelium nach Lukas (Lk 9,51-14,35)*, p. 110.

imperativ hristic: înainte de a se angaja în campanii filantropice, misionarii Bisericii trebuie să aleagă prima dată „partea cea bună”, adică contemplarea și împlinirea Cuvântului Evangheliei. Fiindcă o misiune creștină, fără dimensiunea ei liturgică și cuvântătoare, se va pierde în tot felul de acțiuni caritabile, în care misionarii clerici sau laici vor fi mereu distrași (περιεσπᾶτο) de la adevărata slujire. Este bine cunoscută dimensiunea socială a Evangheliei după Luca, în care credincioșii sunt mandatați să își împartă bunurile materiale cu cei săraci potrivit voii lui Dumnezeu[387], însă această preocupare socială nu trebuie să depășească nevoia contemplării Cuvântului lui Dumnezeu. Principala noastră acțiune, spune Sf. Ioan Casian[388], trebuie să fie traducerea în fapte a voii lui Dumnezeu, acesta trebuie să fie drumul pe care inima noastră să îl parcurgă imediat. Orice altă preocupare trebuie să fie privită ca fiind secundară, ba chiar periculoasă. Surorile Marta și Maria ne oferă un model scriptural plenar al acestui mod de activitate în care Hristos nu o critică pe Marta cu nimic, însă nu poate lăuda deloc întreaga ei activitate.

Concluzii

Pericopa Maria/Marta ne furnizează adevăratul model de slujire creștină, Maria fiind astfel înfățișată ca *typos* al misionarului creștin autentic. Modelul Marta suscită doar un nivel de bază al credinței noastre, de aceea, suntem chemați, practicând tiparul Mariei, să transgresăm zona imanentului spre desăvârșita contemplare a Împărăției. Ascultarea și împlinirea Cuvântului lui Dumnezeu, produc în noi o renaștere duhovnicească. Potrivit textelor Noului Testament, nașterea de sus fiind o taină, ea se realizează atât prin sacramentul Botezului cât și prin Cuvântul Evangheliei, de aceea, Hristos insistă asupra acestei realități, accentuând faptul că opțiunea Mariei de a contempla Cuvântul corespunde înțeleptului ce și-a ales partea cea bună, adică hristificarea lui.

Exemplul Martei nu este nici el de lepădat, însă este unul insuficient datorită preocupărilor pentru lucrurile secundare. Acțiunea ei este caracterizată de Sf.

---

387 John GILLMAN, *Possessions and the Life of Faith: A Reading of Luke-Acts*, Liturgical Press, Collegeville, 1991, pp. 11-12.

388 ST. JOHN CASSIAN, *Conference 1.8*, translated by Colm Luibheid, Paulist Press, New Jersey, 1985, pp. 42-43.

Luca prin verbul περιεσπᾶτο care sugerează un efort inutil, o risipă de energie pentru lucruri trecătoare și care ratează întâlnirea cu esențialul, cu Logosul vieții. Este de apreciat dragostea cu care Marta își întâmpinaseră oaspeții, unii Sfinți Părinți chiar laudă intențiile ei, însă nimic nu poate fi mai important decât propovăduirea Evangheliei (*Fapte* 6, 2).

Pericopa aceasta prezintă, după cum am văzut, unele ușoare diferențe textuale, însă fără a afecta în vreun fel integritatea, sau mesajul forte al ei. Indiferent de manuscrisele pe care alegem să le cercetăm, corolarul rămâne același: partea cea bună aleasă de Maria este îndemnul hristic, pentru fiecare creștin în parte, de a cerceta Scripturile în vederea împlinirii voii lui Dumnezeu. Nu poate fi nici o preocupare din agenda noastră misionară mai importantă decât contemplarea Cuvântului Evangheliei și propovăduirea lui tuturor oamenilor. Paradigma Maria și Marta cheamă atât la misiune, cât și la contemplare, dar primează întotdeauna contemplarea și împlinirea Scripturilor. Creștinul misionar autentic ascultă și interpretează Cuvântul în funcție de smerenia lui, luptând mereu în arena postului și a milosteniei, singurele care oferă regia corectă a alegerii părții celei bune care nu se va lua de la noi în veac.

VI.
O interpretare istorico-critică a ungerii Mântuitorului din Betania: *Ioan* 12, 1-8 (C. Varga[389])

Scurt istoric al problemelor critico-textuale ioaneice

Critica textuală biblică este metoda cea mai răspândită de interpretare a Bibliei în spațiul vestic, unanim întrebuințată de majoritatea cercetătorilor – doar spațiul răsăritean a ridicat unele semne de întrebare cu privire la sustenabilitatea ei. Chiar dacă din mediile răsăritene sunt exegeți ortodocși care acceptă dezvoltările tehnicii acesteia, în schimb, ceilalți mulți, anatematizează contribuția metodei istorico-critice la dezvoltarea studiilor biblice[390]. Biblistul sârb, P. Dragutinovic consideră respingerea evidentă sau ignorarea metodologiei istorico-critice a bibliștilor ortodocși, ca fiind o trăsătură evidentă a spațiului răsăritean[391]. Însă, cu siguranță, rezervele spațiului ortodox sunt încă actuale și pentru că nu s-a luat până astăzi nici o poziție oficială[392].

Dincolo de eficientizarea unor metodologii, care pot sau nu să faciliteze demersul exegetic, descoperind sau nu unele semnificații ale textului original, care azi nu mai răzbat la o simplă lecturare post-modernă a Bibliei[393], este nevoie să înțelegem ce anume le-a transmis aghiograful, cititorilor săi. Și nu în ultimul rând, să vedem cum putem noi transmite generațiilor următoare aceeași învățătură ioaneică cu nuanțele ei originale, fără să alterăm intenția autorului. În acest sens, vom încerca să dezvoltăm în cercetarea noastră, principiul lecturii hristologice a

---

[389] Capitolul acesta a fost publicat în: Pr. Cătălin VARGA, „O interpretare istorico-critică a ungerii Mântuitorului din Betania (Ioan 12, 1-8)", în: *Tabor*, 14 (2020), nr. 3, pp. 28-43.

[390] Pr. Ioan CHIRILĂ, „Ermeneutica Biblică din perspectivă Răsăritean-Ortodoxă", în: *Studii Teologice*, 13 (2017), nr. 3, p. 51.

[391] Predrag DRAGUTINOVIC, „Is there an Orthodox Exegesis? Engaging Contextual Hermeneutics in Orthodox Biblical Studies", în: *Ortodoksia*, 55 (2015), p. 20.

[392] Pr. Ioan CHIRILĂ, „Ermeneutica Biblică din perspectivă Răsăritean-Ortodoxă", p. 52.

[393] Pr. Ilie CHIȘCARI, *Taina Fiului Omului: Studiu exegetic-teologic al prevestirilor Patimilor și Învierii în Evangheliile sinoptice*, vol. 1, Basilica, București, 2017, p. 28.

Scripturii, după modelul sfinților părinți actualizat de unii bibliști moderni[394]. Însă, mai presus de reverența noastră față de interpretarea duhovnicească a Scripturii, nu trebuie să uităm că acest corpus ioaneic, deține unele probleme evidente de natură redacțională, bucăți întregi de texte (*Ioan* 7, 53 – 8, 11; *Ioan* 21; *1Ioan* 5, 7-8) lipsind cu desăvârșire din unele manuscrise vechi, fiind probabil introduse ulterior de către unii scribi. Este vorba despre așa-numitele „pseudo-epigrafii", des întâlnite în paginile Noului Testament[395]. Astfel că, bucata de text

---

[394] Pr. John BRECK, *Sfânta Scriptură în Tradiția Bisericii*, trad. de Ioana Tămăian, Ed. Patmos, Cluj-Napoca, 2008, p. 70: „*Aceste principii sau perspective hermeneutice îmbrățișate de autorii patristici prefigurează o concluzie fundamentală. Interpretarea biblică – pentru a redobândi bogăția și puterea primită de la sfinții părinți, trebuie să-și preia locul ei propriu, de slujire în viața liturgică a Bisericii. Pentru aceasta, cei care interpretează Scripturile, mireni, clerici sau exegeți profesioniști, trebuie să dobândească, precum înșiși sfinții părinți, o cunoaștere profundă a calității doxologice și a concentrării diaconale a sarcinii lor. Pentru că finalitatea interpretării biblice este atât slujirea, înălțată ca rugăciune și laudă lui Dumnezeu, cât și mărturia credincioasă a revelației lui Dumnezeu Însuși, oferită spre mântuirea poporului Său*".

[395] Argumentele celor care contestă paternitatea unei pericope, sunt în linii mari axate pe următorul raționament logic: raționamentele ideatice, contextuale, lingvistice, comparative și situaționale, concurg înspre descoperirea unui corpus străin de ethosul general al scriitorilor Noului Testament. A se vedea James KALLAS, „Romans xiii. 1-7: An Interpolation", în: *New Testament Studies*, 11 (1965), no. 4, pp. 365-374; William O.WALKER Jr., *Interpolations in the Pauline Letters*, coll. *Journal for the Study of the New Testament Supplement Series* 213, Sheffield Academic Press, London, 2001. Astfel stând lucrurile, o serie de bibliști se îndoiesc de paternitatea pericopei *Rom* 13, 1-7, o pericopă care pare a fi o interpolare nonpaulină, căci ea nu se potrivește contextului în care este prezentată, ba mai mult decât atât, întrerupe curgerea liniară a argumentației. A se vedea James D.G.DUNN, John W.ROGERSON, *Eerdmans Commentary on the Bible*, William B.Eerdmans Publishing, Grand Rapids, 2003, p. 1304; John MUDDIMAN, John BARTON, *The Oxford Bible Commentary: The Pauline Epistles*, Oxford University Press, Oxford, 2001, p. 84. Potrivit argumentației metodei istorico-critice, planează în general asupra pseudoepigrafiilor, fie că sunt cărți întregi, fie că sunt interpolări de pericope pauline, în cazul nostru, așa numita „povară a dovedirii", în limbajul de specialitate: *The Burden of Proof*. Până nu se aduc dovezi clare și incontestabile, putem presupune că întreaga scriere paulină a Noului Testament, poate fi considerată autentică, iar problematizarea interpolării non-pauline cade din start. Însă dacă luăm pasaje individuale, chestiunea în esența ei devine ceva mai complicată. În acest punct însă al individualizării, cei mai mulți cercetători cad la o înțelegere asupra subiectului, spunând că *povara dovedirii* pare să încline către o posibilă interpolare. Plecând de la această afirmație, dacă nu se găsesc contraargumente solide, se poate presupune că anumite pasaje din epistolele Sf. Ap. Pavel, fie au fost adăugate ulterior de către scribi prin procesul de multiplicare a textului sacru, fie au fost compuse chiar de gândirea marelui apostol. A se vedea William O.WALKER Jr., *Interpolations in the Pauline Letters*, p. 57. Aceeași suspiciune planează și asupra epistolei *2Ptr*. În ciuda argumentelor criticii interne, care aduc în lumină paternitatea petrină a epistolei (1, 1; 1, 16-18; 3, 1), *2Ptr* a suscitat numeroase polemizări încă din timpurile Bisericii primare, accentuându-se până în secolul IV (iar în unele regiuni limitrofe chiar și până în secolele următoare) când Sf. Atanasie, prin Epistola sa festivă, distinge clar cărțile inspirate (θεόπνευστος) de Dumnezeu, de cele neinspirate, elaborând lista Canonului său, păstrat până astăzi în varianta lui originală și care cuprinde și controversata carte: *2Ptr*. A se vedea Bart D.EHRMAN, *The*

din *Ioan* 7, 53 – 8, 11 cunoscută sub denumirea de *„femeia prinsă în adulter”*, are toate șansele să fie o interpolare biblică. Cercetătorii biblici, sunt cu toții de acord că această bucată de text nu este scrisă de Sf. Ap. și Ev. Ioan, deși tema „păcătosului iertat și primit prin pocăință de Hristos” este des întâlnită în evanghelii. Această pericopă formată din doar 12 versete[396], lipsește din majoritatea manuscriselor importante ale Evangheliei după Ioan, fiind regăsită doar în următoarele: Codex Colbertinus, Codex Veronensis, în Vulgata lui Ieronim și în unele lecționare etiopiene și siriace. Pericopa este menționată de către Sf. Ieronim, Sf. Ambrozie sau Fer. Augustin ca regăsindu-se în unele copii de secol IV ale evangheliei, de aceea, părinții bisericești s-au îndepărtat pe cât au reușit de comentarea acestei pericope în scrierile lor. Tocmai pentru aceasta, se consideră că Tertulian și Sf. Ciprian al Cartaginei nu știau nimic legat de această pericopă, în timp ce Origen și Sf. Ioan Gură de Aur, dovedesc în tâlcuirile lor, că știu despre existența ei. Încă din secolul al IV-lea, pericopa cu femeia adulteră, a fost privită cu suspiciuni, chiar dacă apare în unele manuscrise aparținătoare Bisericii de Apus; mai apoi, fiind primită în majoritatea manuscriselor ulterioare, însă cu multe rezerve. Teologii medievali ca Bezae, Calvin sau Erasmus, au respins autenticitatea pericopei în traducerile lor[397].

Unii traducători ai Noului Testament, din secolele trecute, susțin că aceasta pericopă ar trebui omisă în procesul redactării finale, făcându-se trecerea din 7, 52 în 8, 12 ca și când nimic nu s-ar fi întâmplat. Aceasta fiind, de fapt, concluzia

New Testament. A Historical Introduction to the Early Christian Writings, Oxford University Press, Oxford, 2000, p. 421; Alexander SOUTER, *The Text and Canon of the New Testament*, Duckworth&Co, London, 1913, pp. 164-165; Pr. Stelian TOFANĂ, *Introducere în Studiul Noului Testament: Text și Canon. Epoca Noului Testament*, vol. 1, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2000, pp. 71-85. De asemenea, imnul hristologic adresat filipenilor cade sub aceeași incidență. El este un imn hristologic timpuriu adresat bisericilor creștine în general pentru introducerea lui în cadrul serviciului cultic, deși unii bibliști se îndoiesc cu privire la paternitatea lui, spunând că stilul versetelor 6-11 este unul cu totul diferit, atât față de corpusul precedent, cât și față de versetele ce-i succed. A se vedea pentru mai multe detalii Gordon D.FEE, „Philippians 2:5-11: Hymn or Exalted Pauline Prose?”, în: *Bulletin for Biblical Research*, (1992), no. 2, p. 30; Pr. Cătălin VARGA, „The Pauline Background of the Christological Hymn in the Epistle to Philippians 2: 6-11. An Interogation of the paternity and possible solutions”, în: *Studia UBB Theologia Orthodoxia*, 60 (2015), no. 1, p. 58. Exemplele pot continua, însă nu este acesta obiectivul cercetării noastre.

396 Barbara and Kurt ALAND et.alii., *Novum Testamentum Graece*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 282012, pp. 644-646.

397 Samuel P. TREGELLES, *An Account of the Printed Text of the Greek New Testament*, London, 1854, pp. 236-243.

majorității editorilor textului sacru[398]. Biblistul B. Metzger este cel mai categoric dintre toți editorii Noului Testament, redactând o listă voluminoasă a manuscriselor vechi ce nu cuprind în textul lor original, această pericopă (A B L N T W X Y D Q Y 0141 0211 22 33 124 157 209 788 828 1230 1241 1242 1253 2193). În spațiul estic, spune același cercetător, pericopa cu femeia prinsă în păcat lipsește din corpusul majoritar al manuscriselor siriace, armeniene sau georgiene. În zona de vest, ediția gotică a Bibliei nu cunoaște această pericopă și nici majoritatea manuscriselor din spațiul latin. Mai important decât toate acestea, este faptul că nici un părinte, până la Sf. Eftimie Zigabenul de secol XII, nu tâlcuiește această pericopă, motivul fiind ușor de înțeles. Tradiția orală creată în jurul acestei pericope, spune că a fost întâmpinată cu rezerve, tocmai fiindcă ar fi putut da naștere, în sânul creștinismului, la o atitudine mult prea indulgentă în ceea ce privește chestiunea adulterului[399]. Un alt biblist celebru din spațiul exegezei catolice a Bibliei, R. Brown, spune că în primul rând ar trebui să ne întrebăm dacă această pericopă făcea parte din contextul lărgit al narațiunii evanghelice, iar dacă nu, datorită absenței acesteia din cei mai vechi martori textuali, atunci poate fi trecută fără rezerve sub semnul pseudoepigrafiei[400].

Epilogul evangheliei concretizat sub forma capitolului 21 ridică și el unele semne de întrebare[401]. Foarte mulți comentatori insistă azi asupra faptului că ultimul capitol al evangheliei este o adăugire ulterioară, alcătuită de către un *redactor final*. Scrierea originală, spun ei, s-ar încheia de fapt în 20, 31. Acest epilog, în realitate, continuă anumite aspecte ale autorului prin descrierea consecințelor rezultate din deznodământ, din soluția sau rezolvarea ei. Însă pentru a fi completă, dar și inteligibilă, lucrarea în sine nu are nevoie de un epilog sau un apendice[402]. Dovezile furnizate de metodologia criticii textuale sugerează că putem trata capitolul 21 drept epilog, numai dacă putem demonstra că materialul pe care îl conține completează capitolele precedente, într-un mod relevant pentru mesajul

[398] F.H.A. SCRIVENER, *A Plain Introduction to the Criticism of the New Testament*, vol. 2, London, 1894, pp. 364-368.
[399] Bruce METZGER, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, Deutsche Bibelgeselchaft, Stuttgart, 1971, pp. 219-221.
[400] Raymond E.BROWN, *The Gospel According to John (I-XII)*, coll. *The Anchor Bible*, Doubleday, New York, 1966, pp. 335-336.
[401] Barbara and Kurt ALAND et.alii., *Novum Testamentum Graece*, pp. 748-754.
[402] Pr. John BRECK, *Sfânta Scriptură în Tradiția Bisericii*, p. 153.

evangheliei în ansamblu[403]. Textul din 20, 30 este o concluzie mult mai potrivită pentru capitolul 20 decât pentru întreaga evanghelie, cu specificul *semnelor* făcute de Domnul Iisus în prezența ucenicilor Săi. Ultimul verset din capitolul 21 se referă la *alte multe lucruri* făcute de Hristos, fără vreo mențiune referitoare la audiență. Aceasta este o concluzie generală ce-i implică nu doar pe ucenici, ci și pe fiecare credincios căruia I se adresează evanghelia[404]. Unii cercetători au încercat să identifice cine este cu adevărat autorul epilogului ioaneic. Pe baza paralelelor dintre *Ioan* 21 și scrierile lucane, au ajuns la concluzia că Ev. Luca ar fi editorul final al epilogului și deci autorul moral[405]. Trebuie spus, totuși, că această teză îndrăzneață a fost respinsă de majoritatea bibliștilor. Alți bibliști ca G. Burge, reamintește faptul că părerile specialiștilor se împart în două: fie se consideră că epilogul aparține autorului evangheliei a patra, fie este implicat un alt autor. Orice posibilă adăugare la corpusul evangheliei, spune același autor, trebuie să fi fost operată foarte timpuriu, de vreme ce manuscrisele cele mai vechi cuprind, în sinea lor, acest capitol 21 integral[406]. Principalul motiv al întregii dezbateri, spune biblistul L. Morris, este că ultimele versete ale capitolului 20 seamănă atât de mult cu un posibil final al evangheliei și este cel mai probabil ca în punctul acesta să se încheie relatarea evanghelică. Însă deasupra tuturor acestor dezbateri stă și faptul că textul din *1In* 5, 13 se aseamănă atât de mult cu cel din *In* 20, 30-31, iar epistola Sf. Ioan nu se încheie cu acel verset[407]. Vom mai aminti aici și perspectiva biblistului G. Murray, care zice că ultimul capitol al evangheliei poate la fel de bine sta în picioare ca fiind fie un apentice, fie un epilog – însă fără îndoială a fost introdus de cei aparținători școlii ioaneice[408].

---

[403] M. FRANZMANN, M. KLINGER, „The Call Stories of John 1 and John 21”, în: *St. Vladimirs Theological Quarterly*, 36 (1992), no. 1-2, pp. 7-15; Raymond E.BROWN, *The Gospel According to John (I-XII)*, p. 1063.

[404] Paul S.MINEAR, „The Original Functions of John 21”, în: *Journal of Biblical Literature*, 102 (1983), no. 1, p. 87: „S-ar putea contura o reală dezbatere pentru a considera ultimele două versete ale capitolului 20 concluzia acestui capitol mai mult decât a întregii cărți. Aceste versete sunt de fapt, foarte aproape legate de v. 29, unde motivul central este acela al vederii și al credinței”.

[405] M.E. BOISMARD, „Le Chapitre XX de S. Jean: Essai de critique littéraire”, în: *Revue Biblique*, 54 (1947), pp. 473-501.

[406] Gary M.BURGE, *Interpreting the Gospel of John*, Baker Books, Grand Rapids, 1992, pp. 62-63.

[407] Leon MORRIS, *The Gospel According to John*, coll. *The New International Commentary on the New Testament*, William B.Eerdmans Publishing, Grand Rapids, 1995, p. 757.

[408] George R. BEASLEY-MURRAY, *John*, coll. *Word Biblical Commentary*, Word Publishers, Dallas, 2002, p. 395.

Ceea ce în limbajul de specialitate se numește *Johannine Comma*, adică textul din *1Ioan* 5, 7-8[409], face și el obiectul unor serioase dezbateri în lumea celor avizați pe domeniul criticii textuale. Argumentele specialiștilor sunt de două feluri: interne și externe. Cu privire la evidențele interne, *Johannine Comma*, datorită însemnătății sale dogmatice, dacă ar fi fost autentic, atunci cu siguranță nu ar fi trebuit să lipsească din cele mai importante manuscrise ale Noului Testament. Tot pe filiera dimensiunii interne a textului, această bucată de text pare a dovedi că este un corp străin, spune B. Metzger[410]. Legat de argumentele externe, ele sunt cele mai convingătoare, cu excepția a opt manuscrise (codex Montfortianus, codex Regius of Naples, lecționarele 221, 429, 629, 636, 918, 2318), care și acestea semnalează aceste două versete problematice doar ca note explicative, *Johannine Comma* este un text absent din toate manuscrisele Noului Testament. Mai mult decât atât, nici exegeza patristică primară nu citează acest text, deoarece el era necunoscut pentru aceștia, el luând naștere cu siguranță pe fondul dezbaterilor hristologice și trinitare ale primelor secole creștine[411]. Dincolo de toate aceste probleme textuale, o conexiune cu evanghelia a patra se poate realiza: când oamenii nu acceptă mărturisirea publică a Domnului, El îndreaptă privirile către martorii tăcuți, adică faptele Sale bune, căci ele mărturisesc despre Adevărul Său[412] (5, 36; 10, 25).

Toate aceste probleme textuale ale Noului Testament și multe altele, au fost luate în calcul încă cu ocazia tipăririi de către Erasmus a primului Nou Testament în anul 1516, cu titlul „Novum Testamentum". Problemele interne ale textului grecesc, semnalate de Erasmus, au dat naștere la diverse controverse în lumea teologilor medievali, editorul răspunzându-le tuturor, cu fiecare reeditare a textului sacru motivându-și opțiunile metodologice[413]. Tocmai de aceea, ceea ce încercăm noi să facem nu reprezintă o noutate, dar este un pas metodologic

[409] Ὅτι τρεῖς εἰσὶν οἱ μαρτυροῦντες, τὸ πνεῦμα καὶ τὸ ὕδωρ καὶ τὸ αἷμα, καὶ οἱ τρεῖς εἰς τὸ ἕν εἰσιν: „Căci trei sunt care mărturisesc [în Cer: Tatăl, Cuvântul și Sfântul Duh, și aceștia trei Una sunt. Și trei sunt care mărturisesc pe pământ]: Duhul, și apa, și sângele, și aceștia trei mărturisesc la fel". A se vedea Barbara and Kurt ALAND et.alii., *Novum Testamentum Graece*, p. 1432.

[410] Bruce METZGER, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, p. 101.

[411] Ezra ABBOT, *The Authorship of the Fourth Gospel and Other Critical Essays*, Boston, 1888, pp. 458-463.

[412] Colin G.KRUSE, *The Letters of John*, coll. *The Pillar New Testament Commentary*, William B.Eerdmans Publishing, Grand Rapids, 2000, p. 179.

[413] Jan KRANS, *Beyond What Is Written: Erasmus and Beza as Conjectural Critics of the New Testament*, E. J. Brill, Leiden, 2006, p. 12.

important pentru periplul nostru exegetic cu privire la ungerea din Betania. Tocmai de aceea, în cele ce urmează, vom analiza principalele manuscrise ale pericopei, apariția ei în principalele ediții critice ale Noului Testament, dar și diagrama ocurenței în scrierile sfinților părinți, folosindu-ne de cele mai bune rezultate ale criticii textuale contemporane.

Ungerea din Betania în principalele manuscrise antice ale Noului Testament

Stabilirea originalului Noului Testament a fost de fiecare dată o problemă serioasă, această competență presupune atât familiaritatea manuscriselor grecești, cât și identificarea punctului comun al relaționării lor. Cercetătorul T.C. Geer jr. stabileste ca primă țintă interpretarea critică a diferitelor variante, în încercarea de a stabili măsura corectă a originalului vizat[414]. Păstrând aceași pozitie, biblistul B. Westcott[415] susține și el nevoia unui comportament corect față de text înainte de-a iniția o judecată finală. Se obișnuiește însă clasificarea manuscriselor grecești pe diverse paliere, în concordanță cu materialul textului, cu ideea transmisă, sau cu scopul pentru care au fost redactate[416]. Oricum ne-am raporta cu privire la relaționarea diverselor variante grecești noutestamentare, cerința ultimă rămâne identificarea unui punct de sprijin, desprins nu dintr-o normă a unei variante textuale precise, ci din pulsul întregului corp existent[417]. Fără îndoială, aceste importante manuscrise, prezentate sumar în paginile de mai sus, sunt vitale în ceea ce privește inima criticismului textual noutestamentar. Prețioasele copii ale Noului Testament au restructurat gândirea critică cu privire la perioada istorică în care-au circulat. Ele deschid, totodată, noi perspective și noi tactici de abordare pe filonul criticismului tradițional.

---

[414] Thomas C. GEER jr., „Analyzing and Categorizing New Testament Greek Manuscripts: Colwell Revisited", în: Bart Ehrman, Michael Holmes (eds.), *The Text of the New Testament in Contemporary Research*, William B. Eerdmans Publishing, Grand Rapids, 1995, p. 253.

[415] B. WESTCOTT, F.J.A. HORT, *The New Testament in the Original Greek*, Harper&Brothers, New York, 1882, p. 31.

[416] Bruce METZGER, Bart EHRMAN, *The Text of the New Testament. Its Transmission, Corruption and Restoration*, Oxford University Press, Oxford, 2005, p. 48.

[417] Gordon Donald FEE, *The Significance of Papyrus Bodmer II and Papyrus Bodmer XIV-XV for Methodology in New Testament Textual Criticism*, A Dissertation presented to the Faculty of the Graduate School, University of Southern California, 1966, p 71.

Din analizarea principalelor trei manuscrise ale pericopei, în funcție de vechimea lor (Codex Sinaiticus[418], Codex Alexandrinus[419] și Codex Vaticanus[420]), subliniind toate diferențele textuale, am ajuns la următoarele concluzii.

---

[418] Recunoscut și sub următorul simbol: א este singurul manuscris păstrat care conține întreg Noul Testament. Cât despre derivatele sale (ABCψ), nu putem nega urmele unor serioase denaturări textuale. *Codex Sinaiticus* (א) a fost descoperit în anul 1859 de către biblistul german Constantin Tischendorf, cu ocazia vizitei sale la mănăstirea „Sfânta Ecaterina" de pe muntele Sinai. Comoara îngropată aici, număra printre altele: cărțile profeților Isaia, Ieremia, Neemia, cartea Estera, I Cronici, și cele 3 volume ale Macabeilor. Cărțile canonice ale Noului Testament găsite pe muntele Sinai, în condiții de conservare excelente, alături de câteva apendice (*Epistola lui Barnaba* și *Păstorul lui Herma*), au fost transportate în octombrie 1859 în St. Petersburg, unde în sânul Librăriei Imperiale și-a câștigat șederea permanentă. Trei ani mai târziu, publicarea textelor a fost asigurată prin metoda fototipiei, însoțită și de o ediție critică, proaspăt scoasă de sub tipar în primăvara anului 1863. Materialul original al acestui manuscris, care nu este mai vechi de secolul al IV-lea, este un pergament de foarte bună calitate, pregătit din piei de antilope (ori din animale de aceeași mărime). Textul a fost aranjat în cvadrupli de câte 4 foi, fiecare pagină măsurând aproximativ 40 cm (însă există semne potrivit cărora, dimensiunea a fost una mai mare). Pagina grupează 4 coloane de text (aproximativ 7 cm lățime, conținând 48 de margini). Textul nu descoperă inițiale foarte pronunțate, însă fiecare paragraf conduce ușor privirea înspre partea din stânga. El este divizat în scurte paragrafe, fiecare lăsând la încheierea lui spații goale lăsate intenționat. Lățimea coloanelor cât și formele atrăgătoare ale Codex-ului Sinaiticus, fac obiectul celei mai literare expresii artistice ale sfârșitului secolului al III-lea. A se vedea Frederic G.KENYON, *Handbook to the Textual Criticism of the New Testament*, Macmillan and co.Limited, London, 1912, pp. 62-64.

[419] Cel mai cunoscut vestigiu al perioadei unciale (sec. V), a fost transportat din Alexandria în Constantinopol, de către Patriarhul Chiril Lucarie în preajma anului 1621. A fost dăruit un an mai târziu către Royal Library, loc în care a fost depozitat mai bine de un secol, după care a intrat în posesia Muzeului Britanic. Conține un număr de 773 pagini de pergament, măsurând 30x25 cm, textul fiind împărțit pe câte două coloane. Paragrafele noi sunt întărite cu litere de tipar, însă majoritatea lor se continuă fără nici o delimitare, îngreunând cursivitatea lecturii. Se pot identifica ușor 4 autori diferiți ai manuscrisului, contemporani unul cu celălalt, cât și urmele unor ușoare corecturi originale. Alte corecții textuale sunt de natură secundară și pot fi trecute ușor cu vederea. Manuscrisul cuprinde aproape întreg Vechiul cât și Noul Testament, cu adăugarea ultimelor două cărți ale Macabeilor la sfârșitul Vechiului Testament, dar și a Epistolei lui Clement și a Psalmilor lui Solomon la încheierea Noului Testament. O notă critică aparținând lui Chiril Lucarie, afirmă paternitatea egipteană a manuscrisului, însă întreaga tradiție de după, pledează pentru un grup compact alcătuit din mai mulți autori. A se vedea Frederick H.A. SCRIVENER, *A Plain Introduction to the Criticism of the New Testament*, vol. 1, George Bell&Sons, Cambridge, 1894, p. 23; C.R. GREGORY, *Canon and Text of the New Testament*, Charles Scribner's Sons, New York, 1907, p. 358; Eldon Jay EPP, *The Text of the New Testament in Contemporary Research*, William B. Eerdmans Publishing, Grand Rapids, 1995, p. 19.

[420] Considerat a fi, atât cel mai vechi, cât și cel mai valoros manuscris grecesc al Bibliei, a fost adus în Europa cu un secol și jumătate înaintea codexului (A), și cu patru secole înaintea lui (א), susține biblistul F. Kenyon. În 1867, umanistul C. Tischendorf a publicat o ediție a textului Noului Testament, considerată a fi una dintre cele mai de succes realizări. Un an mai târziu, însă, autoritatea papală, sub atenta îngrijire a lui Vercellone și Cozza, a oferit publicității și ultima piesă a acestui puzzle: corpusul vechitestamentar. Eforturile celor doi promotori ai proiectului

În v. 1, doar Codex-ul Alexandrinus adaugă pentru Lazăr detaliul ὁ τεθνηκώς, adică „cel mort". În v. 4, numele Ap. Iuda, apare ușor modificat: în Sinaiticus și Vaticanus, avem varianta articulată a numelui („Iuda Iscarioteanul"); în timp ce martorul Alexandrinus preferă întregul nume al apostolului („Iuda Simeon din Iskariot"). În v. 6, apare conjuncția coordonativă „și" doar în Codex-ul Alexandrinus, care se pare că preferă stilul mai bogat de expunere. În schimb, în versetul următor, Codex-ul Alexandrinus, spre deosebire de ceilalți doi, omite conjuncția subordonată „pentru/ca să...". Ultimul verset al pericopei, ca și altele câteva, este identic în toate cele trei manuscrise. Prin urmare, diferențele sunt insignifiante între cele mai vechi manuscrise ale pericopei „Ungerea din Betania". Principalele ediții critice ale Noului Testament (*NA*^{28}/*UBS*^{5} și *BYZ*) oferă alături de un aparat critic impresionant, următorul text propus ca fiind cea mai apropiată formă de originalul evangheliei:

Ὁ οὖν Ἰησοῦς πρὸ ἓξ ἡμερῶν τοῦ πάσχα ἦλθεν εἰς Βηθανίαν, ὅπου ἦν Λάζαρος, ὃν ἤγειρεν ἐκ νεκρῶν Ἰησοῦς. ἐποίησαν οὖν αὐτῷ δεῖπνον ἐκεῖ, καὶ ἡ Μάρθα διηκόνει, ὁ δὲ Λάζαρος εἷς ἦν ἐκ τῶν ἀνακειμένων σὺν αὐτῷ. Ἡ οὖν Μαριὰμ λαβοῦσα λίτραν μύρου νάρδου πιστικῆς πολυτίμου ἤλειψεν τοὺς πόδας τοῦ Ἰησοῦ καὶ ἐξέμαξεν ταῖς θριξὶν αὐτῆς τοὺς πόδας αὐτοῦ· ἡ δὲ οἰκία ἐπληρώθη ἐκ τῆς ὀσμῆς τοῦ μύρου. λέγει δὲ Ἰούδας ὁ

Vaticanus, aveau să fie însumate, în cele din urmă, odată cu apariția ediției fototipice în anul 1890 – de altfel, un motiv ce inaugurează punctele criticismului textual noutestamentar. Originalul conservă un pergament confecționat din piei de antilope, având forma aproape pătrată, paginile nedepășind mărimea de 25x20 cm. Scrisul mărunt, neconvențional, lăsându-se modelat de vicisitudinile vremii, atesta amprenta secolului al II-lea. Din păcate, însă, textura a fost șlefuită de intervenția corectorilor, văduvind autenticitatea sa. Intervențiile au fost orchestrate de cel puțin două persoane, prima intervenție aparținând unui scrib local din acea perioadă, iar cea din urmă, atestă Kenyon, a fost măsura secolului al XI-lea. Originalul manuscrisului conține aproape în întregime Canonul biblic, cu excepția unor capitole importante din cartea Facerii și a Psalmilor davidici, dar și ultimele 6 capitole ale Epistolei către Evrei. În ceea ce privește Epistolele Pastorale cât și Apocalipsa lui Ioan, ele lipsesc cu desăvârșire. A se vedea Frederic G.KENYON, *Handbook to the Textual Criticism of the New Testament*, p. 77; Bruce METZGER, *The Text of the New Testament: Its Transmission, Corruption, and Restoration*, Clarendon Press, Oxford, 1968, pp. 6-9; Eberhard NESTLE, *Introduction to the Textual Criticism of the Greek New Testament*, Williams and Norgate, New York, 1901, pp. 61-62; Pr. Cătălin VARGA, „Istoria Textului sacru – de la primele documente la formarea Canonului Biblic. Breviar Gnoseologic", în: Flavius Cristian Marcău, Mihaela Andreea Ciorei (eds.), *Sententia: Volum de lucrări*, Ed. Academica Brâncuși, Târgu-Jiu, 2012, pp. 144-147.

Ἰσκαριώτης εἷς [ἐκ] τῶν μαθητῶν αὐτοῦ, ὁ μέλλων αὐτὸν παραδιδόναι· διὰ τί τοῦτο τὸ μύρον οὐκ ἐπράθη τριακοσίων δηναρίων καὶ ἐδόθη πτωχοῖς; εἶπεν δὲ τοῦτο οὐχ ὅτι περὶ τῶν πτωχῶν ἔμελεν αὐτῷ, ἀλλ᾽ ὅτι κλέπτης ἦν καὶ τὸ γλωσσόκομον ἔχων τὰ βαλλόμενα ἐβάσταζεν. εἶπεν οὖν ὁ Ἰησοῦς· ἄφες αὐτήν, ἵνα εἰς τὴν ἡμέραν τοῦ ἐνταφιασμοῦ μου τηρήσῃ αὐτό· τοὺς πτωχοὺς γὰρ πάντοτε ἔχετε μεθ᾽ ἑαυτῶν, ἐμὲ δὲ οὐ πάντοτε ἔχετε[421].

Ὁ οὖν Ἰησοῦς πρὸ ἓξ ἡμερῶν τοῦ Πάσχα ἦλθεν εἰς Βηθανίαν, ὅπου ἦν Λάζαρος ὁ τεθνηκώς, ὃν ἤγειρεν ἐκ νεκρῶν. Ἐποίησαν οὖν αὐτῷ δεῖπνον ἐκεῖ, καὶ ἡ Μάρθα διηκόνει· ὁ δὲ Λάζαρος εἷς ἦν τῶν ἀνακειμένων σὺν αὐτῷ. Ἡ οὖν Μαρία λαβοῦσα λίτραν μύρου νάρδου πιστικῆς πολυτίμου, ἤλειψεν τοὺς πόδας τοῦ Ἰησοῦ, καὶ ἐξέμαξεν ταῖς θριξὶν αὐτῆς τοὺς πόδας αὐτοῦ· ἡ δὲ οἰκία ἐπληρώθη ἐκ τῆς ὀσμῆς τοῦ μύρου. Λέγει οὖν εἷς ἐκ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ, Ἰούδας Σίμωνος Ἰσκαριώτης, ὁ μέλλων αὐτὸν παραδιδόναι, Διὰ τί τοῦτο τὸ μύρον οὐκ ἐπράθη τριακοσίων δηναρίων, καὶ ἐδόθη πτωχοῖς; Εἶπεν δὲ τοῦτο, οὐχ ὅτι περὶ τῶν πτωχῶν ἔμελεν αὐτῷ, ἀλλ᾽ ὅτι κλέπτης ἦν, καὶ τὸ γλωσσόκομον εἶχεν, καὶ τὰ βαλλόμενα ἐβάσταζεν. Εἶπεν οὖν ὁ Ἰησοῦς, Ἄφες αὐτήν· εἰς τὴν ἡμέραν τοῦ ἐνταφιασμοῦ μου τετήρηκεν αὐτό. Τοὺς πτωχοὺς γὰρ πάντοτε ἔχετε μεθ᾽ ἑαυτῶν, ἐμὲ δὲ οὐ πάντοτε ἔχετε[422].

Am optat să analizăm cele două *textus receptus* ale textului ungerii din Betania, specifice spațiului vestic (*Nestle-Aland*) respectiv estic (*Forma Bizantină*) de cercetare biblică. În urma cercetării acestor două modele critice, remarcăm principalele deosebiri: *Forma Bizantină* în v. 1 adaugă numelui Lazăr, după exemplul Codex-ului Alexandrinus, următoarea mențiune (ὁ τεθνηκώς – „cel mort"); pentru v. 4, diferă puțin topica și referința nominală pentru apostolul trădării, după modelul celor trei vechi manuscrise amintite mai sus, *Forma Bizantină* preferând întocmai omologului său, Codex Alexandrinus, numele întreg („Iuda Simeon din Iskariot"); în v. 6, pe lângă opțiunea pentru conjuncția coordonativă „și", *Forma Bizantină* oferă verbului ἔχω forma de imperfect εἶχεν care se traduce prin „având" – în timp ce *Nestle-Aland* redă pentru același verb

[421] Barbara and Kurt ALAND, *The Greek-English New Testament*, pp. 682-684.

[422] Maurice A.ROBINSON, William G.PIERPONT, *The New Testament in the Original Greek. Byzantine Textform*, Chilton Book Publishing, Southborough, 2005, p. 137.

legat de acțiunea lui Iuda, forma de prezent ἔχων care se traduce prin „avea”; pentru v. 7 aceeași insesizabilă conjuncție subordonată „pentru/ca să...” lipsește din textul bizantin, acesta păstrând cu fidelitate mărturia Codex-ului Alexandrinus – de altfel, un lucru ce nu trebuie să ne uimească, din moment ce acest vechi Codex, prin intervenția patriarhului Chiril, este moștenirea Constantinopolului, după cum am arătat mai sus.

Putem spune, concluziv, că nici la principalele ediții critice moderne, nu găsim deosebiri textuale importante, sau cel puțin ele nu se remarcă doar la o privire de ansamblu. De aceea, vom împinge cercetarea puțin mai departe și vom insista pe bogatul aparat critic al ediției *Nestle-Aland*^{28}, care oferă bibliștilor, câteva nuanțe în plus. Fiind o bogată contribuție în sistematizarea principalelor diferențe textuale ale manuscriselor descoperite, care și ele sunt de ordinul miilor – după ultimele descoperiri arheologice, *NA*^{28} oferă în cazul persoanei lui Lazăr, următorul detaliu. Varianta preferată de spațiul răsăritean: ὁ τεθνηκώς, este foarte prezentă în majoritatea manuscriselor disponibile (p^{66}, A, D, K, Γ, Δ, Θ, Ψ, 0217^{vid}, $f^{1.13}$, 33. 565. 579. 700. 892^{s}. 1241. 1424 𝔐 lat $sy^{s.h}$ ac ly bo ; *txt* a B L W / 844. / 2211 sy^{p} it sa pbo), ceea ce ne va determina să o adoptăm și noi în încercarea noastră de reconstrucție textuală cât mai apropiată de original. Cu privire la numele lui Iuda, întâlnim în unele manuscrise (K, Q, D, vg, f^{1} 565 Ψ / 2211) următoarea construcție mult diferită de majoritatea celorlalți martori textuali: „Iuda Simon Iscarioteanul, cel ce era ucenicul Său”. După opinia noastră, privind și slaba ocurență textuală, o exprimare superfluă, căci la nivelul secolului I, când Sf. Ioan își redacta evanghelia, nu cred că mai exista printre creștini, cineva care să nu cunoască faptul că, trădătorul Domnului, a fost și unul dintre ucenicii Lui. Un alt detaliu, nu foarte important, îl găsim în manuscrisele (f^{13}, 579. 1424), care schimbă puțin prețul mirului, reducându-l la două sute de dinari: *diakosiōn*, probabil din raționamente legate de calitatea mirului, doar de anumiți scribi știute. Cu privire la ultimul verset, vedem la câteva manuscrise (D, p^{75} 892^{s} sy^{s}) că preferă să lase pe dinafară subiectul săracilor, centrând atenția doar asupra Persoanei lui Iisus, reducând întregul verset sub forma aceasta: „pe Mine nu mă veți avea de-a pururi[423]”. Opțiunea în schimb, spunem noi, este puțin forțată. Chiar dacă

[423] Barbara and Kurt ALAND, *The Greek-English New Testament*, pp. 682-684.

intenția scribilor de-a pune mai mult Persoana lui Iisus în lumină a fost bună, ea nu rămâne consecventă cu subiectul săracilor invocat de Iuda cu puține versete în urmă, pierzându-se, astfel, dinamica textului. Tocmai de aceea, spunem noi, o reconstrucție textuală trebuie să fie atentă la toate aceste detalii.

Aducem în discuție în cele ce urmează și ultimul pas metodologic, anume diagrama ocurenței în scrierile Sfinților Părinți, folosindu-ne pentru aceasta, de datele obținute și sintetizate de editorii ediției critice a textului grecesc noutestamentar: *UBS*[5]. Cu privire la numele lui Lazăr din v. 1, este preferată această simplă denumire de către tâlcuirile lui Origen, Amfilohie, Sf. Ioan Gură de Aur sau Cromatie. În schimb, varianta adăugită, preferată de spațiul bizantin, și anume ὁ τεθνηκώς, adică „cel mort", este prezentă în scrierile lui Eustatie, Sf. Chiril al Ierusalimului și Fer. Augustin. Cu referire la variantele de final ale pericopei, majoritatea părinților (Ioan Gură de Aur, Chiril al Ierusalimului, Ambrozie al Milanului, Gaudentie, Augustin etc.), preferă să folosească varianta cea lungă a v. 8, aducându-i în atenție și pe săraci, pentru a păstra firul roșu al argumentării Mântuitorului[424].

În urma acestei minuțioase analize textuale, vom conclude următoarele. Din moment ce, pentru v. 1, evidența documentelor se divide în ὅπου ἦν Λάζαρος („unde locuia Lazăr") și ὅπου ἦν Λάζαρος ὁ τεθνηκώς („unde locuia Lazăr cel mort"), trebuie să apelăm la factorii interni. Se pare că în procesul de copiere, scribii mai mult au șters decât au adăugat acest detaliu: „cel mort", căci pare a fi superfluu în imediata apropiere a expresiei: ὃν ἤγειρεν ἐκ νεκρῶν Ἰησοῦς „cel pe care Iisus l-a înviat din morți". Este un obicei al evangheliștilor, spune cercetătorul P. Comfort[425], ca personajelor vindecate, ca prin minune, de către Domnul Iisus, să li se atribuie vechea denumire, chiar dacă ele între timp au fost tămăduite. Așa este cazul cu omul cel orb din *Ioan* 9, 17 sau cu Simon leprosul, cel care îl găzduise la masă pe Hristos (*Marcu* 14, 3). Este, fără îndoială, spune și B. Metzger, o variantă textuală adăugită, nu de către autor, ci de către scrib,

---

[424] Barbara ALAND et.alii., *The Greek New Testament*, United Bible Societies, Stuttgart, [5]2014, pp. 357-358.

[425] Philip W.COMFORT, *New Testament Text and Translation Commentary: Commentary on the variant readings of the ancient New Testament manuscripts and how they relate to the major English translations*, Tyndale House Publishers, Illinois, 2008, pp. 301-302.

probabil la început printr-o notă adițională, dar care cu timpul și-a câștigat locul în textul sursă[426]. De aceea, varianta cea mai scurtă se impune de la sine.

Cealaltă variațiune cu privire la apostolul Iuda, din v. 4, legată de numele său întreg și de trimiterea către localitatea sa natală, o regăsim și în textul din 6, 71: ἔλεγεν δὲ τὸν Ἰούδαν Σίμωνος **Ἰσκαριώτου**· οὗτος γὰρ ἔμελλεν παραδιδόναι αὐτόν, εἷς ἐκ τῶν δώδεκα – „*Iar El zicea de Iuda al lui Simon **Iscarioteanul**, căci acesta avea să-l vândă, el, care era unul din cei doisprezece*". După cum bine putem observa, sunt diferite denumiri pentru apostolul trădării, el este în general prezentat ca fiind fiul lui Simon din Iscariot, însă cele mai importante manuscrise (א B L W etc.) îl prezintă sub denumirea de Ἰούδας ὁ Ἰσκαριώτης adică Iuda Iscarioteanul (după cum apare și în textul din *Matei* 10, 4b), denumire preluată de aproape toate traducerile biblice în limba engleză. Cercetătorii, în schimb, au propus câteva ipoteze legate de numele Ap. Iuda: „omul din Kerioth", un oraș în Moab (*Ieremia* 48, 24; *Amos* 2, 2), sau către sudul lui Iuda (*Iosua* 15, 25)[427]. Cu siguranță dintre aceste două ipoteze, prima pare cea mai veridică, de aceea vom ține cont de ea.

Cu privire la v. 7, textul este îngreunat de prezența conjuncției subordonate ἵνα, pe care unii scribi au preferat să o înlăture din text, deoarece înaintea ei ceva trebuia adăugat ca să aibă sens textul. Vom renunța și noi la ea, după exemplul majorității manuscriselor. Cercetătorul B. Metzger, spune legat de problema din v. 8, că lipsa primei părți legată de tema săracilor, s-ar datora unei erori scribale numite „parablepsis", adică o eroare vizuală. În procesul copierii, se prea poate ca scribul să fi trecut de la cuvântul ἔχετε „aveți" din prima parte a versetului (8a), către ultimul ἔχετε din finalul aceluiași verset (8b), omițându-se astfel, neintenționat, subiectul săracilor[428]. Evident, în procesul nostru de reconstrucție textuală, vom ține cont și de acest detaliu. Nu vom lua în dezbatere varianta pre-scurtată, căci credem că omisiunile detectate aici, sunt rezultatatul erorii numită în termeni tehnici ca „homoeoteleuton", adică copistul accidental scurtează textul[429], fiindcă în comparație cu ceilalți martori, textul de lung metraj pare să fie intenția

[426] Bruce METZGER, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, p. 200.
[427] Philip W.COMFORT, *New Testament Text and Translation Commentary*, p. 29.
[428] Bruce METZGER, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, p. 201.
[429] Keith ELLIOTT, Ian MOIR, *Manuscripts and the Text of the New Testament*, T&T Clark, Edinburgh, 1995, p. 46.

originală a autorului[430]. Este obligatoriu de luat în calcul și ideea transpoziției[431] (scribul schimbând ordinea cuvintelor față de textul pe care îl copia), tocmai de aceea avem atâtea variante în ceea ce privește versetele 1 și 4 ale pericopei.

Ținând cont de toate aceste variațiuni textuale, explicate mai sus, în cele ce urmează vom oferi varianta noastră de reconstrucție a textului, în încercarea de a oferi un model cât mai aproape de original, optând pentru simplificarea textului, căci orice formă alambicată a lui, este cu siguranță o intervenție scribală subiectivă ulterioară, de cele mai multe ori, străină de intenția autorului. Însă niciodată atât de categorică, încât să denatureze sensul de bază. Vom iniția reconstrucția urmărind atât caracteristicile tipurilor textuale în care pot fi încadrate manuscrisele noastre[432], cât și criteriile externe și interne ale textului[433]. Mai întâi de toate, trebuie subliniat faptul că toate aceste variații sunt secundare, ele nu influențează cu nimic logica generală, respectiv intenția autorului. Aceste variații sunt datorate

---

[430] Un exemplu al erorii de tip „ homoeoteleuton" ne este sugerat tot de catre cercetătorii Elliott și Moir, în imaginea textului din *Mc* 10, 7: „*Și din acest motiv, bărbatul trebuie să-și părăsească tatăl său și mama sa,* ***și*** *(să se unească cu soția sa* ***și****) cei doi vor deveni una*". În unele manuscrise construcția dintre paranteze lipsește, oferind nonsens textului, dar care se explică ca fiind produsul acestei erori. Legătura se face între cei doi „și" pe care i-am boldat, este ușor pentru un copist superficial să treacă de la primul „și" la continuarea celui de-al doilea, rezultatul fiind omisiunea neintenționată a unei bune bucate de text.

[431] Gordon FEE, *Exegeza Noului Testament*, Ed. Logos, Cluj-Napoca, 2006, p. 91.

[432] Spre exemplu, martorul A aparține tradiției textuale bizantine (sec. VII-VIII d.Hr.) care comportă următoarele particularități: este un text destul de unitar și prezintă predilecții pentru legături sintactice, este elegant în expresie, dar conține și unele modificări stilistice (aoristul în locul prezentului istoric). Este rodul unui proces de recenzie atingându-și apogeul în Bizanț, fiind folosit ca și text comun în Imperiul Bizantin. Ceilalți martori a, B, p^{75}, aparțin tradiției textuale alexandrine (sec. II-III), sintetizând și unele influențe ale tradiției occidentale. Specificul acestui tip textual este scurtimea și concizia în forma expresivă, de obicei este mai scurt decât alte tipuri textuale, prezentând mai puține corecții gramaticale și stilistice. A se vedea Wilhelm EGGER, *Metodologia Noului Testament*, Ed. Galaxia Gutenberg, Târgu-Lăpuș, 2006, pp. 50-51.

[433] În baza metodei criticii externe, amintim: dacă textul respectiv este atestat de mai mulți codici; dacă apare în manuscrise recunoscute ca fiind vechi și credibile (cu cât este mai vechi manuscrisul, cu atât este mai bună calitatea); dacă este atestat în manuscrise independente între ele din perspectivă genealogică și geografică. În baza metodei criticii interne, textul nostru se găsește în varianta originală dacă: e mai concis; corespunde stilului, vocabularului și ideilor autorului; nu trădează nici o influență a fragmentelor paralele; dacă nu oferă copistului ocazia pentru a o modifica. Spre exemplu, sarcina unui copist devenea extrem de dificilă atunci când litera **λ** era dublată în interiorul unui cuvânt, putându-se ușor confunda cu M (ceea ce duce la variantele diferite: **ἀλλὰ** [însă, dar] respectiv **αμα** [în același timp] din *Rm* 6, 5). A se vedea Bruce M.METZGER, *Manuscripts of the Greek Bible: An Introduction to Greek Paleography*, Oxford University Press, Oxford, 1981, p. 21; Wilhelm EGGER, *Metodologia Noului Testament*, pp. 53-54.

nevoii de armonizare, clarificare sau de îmbunătățire a stilului grecesc. Pentru aceasta, nu vom insista prea mult, ci vom mai spune doar că alegerea noastră se îndreaptă către martorii tradiției alexandrine, atât pentru că sunt cei mai vechi, cât și pentru faptul că redă forma concisă a textului, evitând prea multele corecții care, într-un fel sau altul, anunță riscul desfigurării originalului. Într-o oarecare măsură, ținând cont însă și de nuanțele textului bizantin, boldând locurile în care am intervenit, propunerea noastre de restaurare textuală originală a pericopei din *Ioan* 12, 1-8, este aceasta:

(1) Ὁ οὖν Ἰησοῦς πρὸ ἓξ ἡμερῶν τοῦ πάσχα ἦλθεν εἰς Βηθανίαν, **ὅπου ἦν Λάζαρος**, ὃν ἤγειρεν ἐκ νεκρῶν Ἰησοῦς.

(2) ἐποίησαν οὖν αὐτῷ δεῖπνον ἐκεῖ, καὶ ἡ Μάρθα διηκόνει, ὁ δὲ Λάζαρος εἷς ἦν ἐκ τῶν ἀνακειμένων σὺν αὐτῷ.

(3) Ἡ οὖν Μαριὰμ λαβοῦσα λίτραν μύρου νάρδου πιστικῆς πολυτίμου ἤλειψεν τοὺς πόδας τοῦ Ἰησοῦ καὶ ἐξέμαξεν ταῖς θριξὶν αὐτῆς τοὺς πόδας αὐτοῦ· ἡ δὲ οἰκία ἐπληρώθη ἐκ τῆς ὀσμῆς τοῦ μύρου.

(4) λέγει δὲ **Ἰούδας ὁ Ἰσκαριώτης** εἷς [ἐκ] τῶν μαθητῶν αὐτοῦ, ὁ μέλλων αὐτὸν παραδιδόναι·

(5) διὰ τί τοῦτο τὸ μύρον οὐκ ἐπράθη τριακοσίων δηναρίων καὶ ἐδόθη πτωχοῖς;

(6) εἶπεν δὲ τοῦτο οὐχ ὅτι περὶ τῶν πτωχῶν ἔμελεν αὐτῷ, ἀλλ᾽ ὅτι κλέπτης ἦν καὶ τὸ γλωσσόκομον ἔχων τὰ βαλλόμενα ἐβάσταζεν.

(7) Εἶπεν οὖν ὁ Ἰησοῦς, Ἄφες αὐτήν· **εἰς** τὴν ἡμέραν τοῦ ἐνταφιασμοῦ μου **τηρήσῃ** αὐτό.

(8) **Τοὺς πτωχοὺς γὰρ πάντοτε ἔχετε** μεθ᾽ ἑαυτῶν, ἐμὲ δὲ οὐ πάντοτε ἔχετε.

După cum se poate foarte ușor observa, spre deosebire de *textus receptus* al celebrei ediții grecești a Noului Testament (*Nestle-Aland*[28]), valorificată de majoritatea bibliștilor din întreaga lume, propunerea noastră de reconstrucție textuală, se apropie foarte mult de modelul standard, diferindu-se doar într-un singur punct. Este vorba de v. 7, unde *Nestle-Aland*[28] alege să introducă în text înaintea prepoziției **εἰς** („spre, către"), conjuncția subordonată **ἵνα** („pentru că"), pe care noi am hotărât să o excludem din textul sursă, ea fiind atât superfluă cât și imposibil de tradus după topica dată. Ne păstrăm uimirea totuși, cu privire la strecurarea acestei erori logice și filologice în cea mai titrată ediție critică a

Noului Testament grecesc, dată fiind acribia cu care cercetătorii de la Deutsche Bibelgesellschaft ne-au obișnuit. Conjuncția **ἵνα** („pentru că") ar fi avut sens, doar dacă se reda verbul **τηρέω** „a păstra" la timpul perfect (τετήρηκεν), după cum vedem că apare în unele manuscrise, obținând mai apoi traducerea aceasta: „pentru că l-a păstrat [mirul]". Însă nu poți oferi o topică logică, când alegi să păstrezi în text atât perfectul τετήρηκεν cât și conjuncția ἵνα, căci astfel îngreuiezi procesul unei traduceri acurate. Decantarea formulei celei mai potrivite, păstrând și ocurența ei în majoritatea manuscriselor vechi, este redarea conjunctivului aorist τηρήσῃ alături de propoziția εἰς cu traducerea următoare: „să poată păstra [mirul] spre [ziua îngropării]".

Ungerea din Betania în primele ediții biblice românești, în cele moderne și propunerea noastră fidelă originalului reconstruit

Noul Testament (1648[434]):

„(1) Iară Iisus, cu șase zile nainte de Paști, veni în Vitaniia, **unde era Lazar cela ce murise**, pre carele-l învise den morți.

(2) Și-I făcură cină acolo, și Marta slujia, iară Lazar era unul den ceia ce șădea cu El.

(3) Iară Mariia, luînd **o litră de nardos topit**, de mult preț, unse picioarele lui Iisus și ștearse cu părul ei picioarele Lui, iară casa să împlu de mirosala mirului.

(4) Zise derept aceaia unul den ucenicii Lui, Iuda Scarioteanul, **feciorul lui Simon**, carele vrea pre El să-L vînză:

(5) Derept ce acesta mir nu să vîndu în trei sute de bani, și să să dea surumanilor?

(6) Zise aceasta, nu c-are avea grijă el de surumani, ce căce era fur, și punga era la el, și ce băga în ia purta.

(7) Și zise Iisus: Lasă-o, că **pre zuoa îngrupării Meale ținut-au** aceasta.

(8) **Pre surumani în toată vreamea aveți cu voi**, iară pre Mine nu Mă aveți în toată vreamea".

[434] *Noul Testament*, Tipărit pentru prima dată în limba română la 1648 de către Simion Ștefan, Mitropolitul Transilvaniei, Reeditat după 340 de ani din inițiativa și purtarea de grijă a Prea Sfințitului Emilian, Episcop al Alba Iuliei, Ed. Episcopiei Ortodoxe Române a Alba Iuliei, Alba Iulia, 1988, p. 292.

Biblia Șerban Cantacuzino[435]*:*

„(1) Deci Iisus cu șase zile mai-nainte de Paște veni la Vithaniia, **unde era Lazar cel ce fusese mort**, pre carele au învis den morți.
(2) Făcură derept aceea lui cină acolo și Martha poslușiia, iară Lazar era unul den cei ce șădea împreună cu el.
(3) Deci Mariia, luînd **o litră de mir de nardu de credință**, de mult preț, unse picioarele lui Iisus și șterse cu părul ei picioarele lui, iară casa s-au împlut de mirosul mirului.
(4) Deci zise unul dentru ucenicii Lui, **Iuda al lui Simon Iscariotul**, cel ce era să-l vînză pre el:
(5) Pentru ce acest mir nu s-au vîndut dirept 300 de dinari și să să fie dat săracilor?
(6) Și zise aceasta nu că pentru săraci îi era grije lui, ce căci fur era și punga avea și ce să băga purta.
(7) Deci zise Iisus: Lasă-o pre ea. În zioa îngropării mele **au păzit pre el**.
(8) **Pentru că pre săraci pururea-i aveți cu voi**, iară pre mine nu pururea mă aveți".

Biblia Sinodală (2005[436]*):*

„(1) Deci, cu șase zile înainte de Paști, Iisus a venit în Betania, **unde era Lazăr**, pe care îl înviase din morți.
(2) Și I-au făcut acolo cină și Marta slujea. Iar Lazăr era unul dintre cei ce ședeau cu El la masă.
(3) Deci Maria, luând o litră cu mir de nard curat, de mare preț, a uns picioarele lui Iisus și le-a șters cu părul capului ei, iar casa s-a umplut de mirosul mirului.
(4) Iar **Iuda Iscarioteanul**, unul dintre ucenicii Lui, care avea să-L vândă, a zis:
(5) Pentru ce nu s-a vândut mirul acesta cu trei sute de dinari și să-i fi dat săracilor?
(6) Dar el a zis aceasta nu pentru că îi era grijă de săraci, ci pentru că era fur și, având punga, lua din ce se punea în ea.
(7) A zis deci Iisus: Las-o, **că pentru ziua îngropării Mele l-a păstrat**.

---

[435] Eugen MUNTEANU et.alii., *Monumenta Linguae Docoromanorum. Biblia 1688*, pars XXIII: Novum Testamentum I, Ed. Universității Alexandru Ioan Cuza, Iași, 2015, p. 307.

[436] *Biblia sau Sfânta Scriptură*, Tipărită sub îndrumarea și cu purtarea de grijă a Prea Fericitului Părinte Teoctist, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, cu aprobarea Sfântului Sinod, EIBMBOR, București, 2005, p. 1222.

(8) **Că pe săraci totdeauna îi aveți cu voi**, dar pe Mine nu Mă aveți totdeauna”.

Biblia Anania (2009[437]):

„(1) Deci cu șase zile înainte de Paști, Iisus a venit în Betania, **unde era Lazăr**, cel pe care-l înviase din morți.

(2) Și I-au făcut acolo cină; și Marta slujea. Și Lazăr era unul dintre cei ce ședeau la masă cu El.

(3) Atunci Maria, luând o litră cu mir de nard curat, de mult preț, a uns picioarele lui Iisus și le-a șters cu părul capului ei; iar casa s-a umplut de mireasma mirului.

(4) Dar **Iuda Iscarioteanul**, unul dintre ucenicii Săi – cel care avea să-L vândă –, a zis:

(5) De ce nu s-a vândut mirul acesta cu trei sute de dinari și să-i fi dat săracilor?

(6) Iar el a zis aceasta nu pentru că îi era lui grijă de săraci, ci pentru că era fur și, având punga, vămuia ce se punea într-însa.

(7) A zis deci Iisus: Las-o, **că pentru ziua îngropării Mele l-a păstrat**;

(8) **că pe săraci îi aveți pururea cu voi**, dar pe Mine nu Mă aveți pururea”.

Noul Testament Bădiliță[438]:

„(1) Cu șase zile înainte de Paști Iisus a venit în Betania, **unde era Lazăr**, cel pe care Iisus l-a înviat din morți.

(2) Au făcut deci acolo **un ospăț** pentru El; și Marta servea, iar Lazăr era unul dintre cei care ședeau la masă cu El.

(3) Atunci Maria, luând o litră cu parfum de nard curat, de mare preț, a uns picioarele lui Iisus și I-a șters picioarele cu părul ei; și s-a umplut casa de mireasma parfumului.

(4) **Zice dar Iuda Iscariotul**, unul dintre ucenicii Lui, cel care avea **să-L predea**:

(5) De ce nu s-a vândut parfumul acesta pe trei sute de dinari și nu s-a dat săracilor?

(6) A spus însă aceasta nu pentru că-i păsa de cei săraci, ci pentru că era hoț și, ținând punga, **lua cele ce se puneau [în ea]**.

---

437 Bartolomeu Valeriu ANANIA, *Biblia sau Sfânta Scriptură*, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2009, p. 1571.

438 Cristian BĂDILIȚĂ, *Noul Testament: Evanghelia după Ioan*, Ed. Vremea, București, 2015, p. 83.

(7) Iisus a zis: Las-o, **să păstreze aceasta**[439] pentru ziua îngropării Mele!
(8) Căci pe săraci îi aveți întotdeauna cu voi, pe Mine însă nu Mă aveți întotdeauna".

SBIR[440]*:*

„(1) Cu șase zile **înainte de Paște**, Iisus a venit în Betania, unde era Lazăr pe care Iisus îl înviase din morți.
(2) I-au făcut acolo o cină și **Marta servea**, iar Lazăr era unul dintre cei care stăteau la masă cu El.
(3) Atunci Maria, luând o litră de parfum de nard, de mare preț, I-a uns picioarele lui Iisus și le-a șters cu părul ei, iar casa s-a umplut de mireasma parfumului.
(4) **Iuda Iscarioteanul**, unul dintre ucenicii Lui, **cel care avea să-L trădeze**, a spus:
(5) De ce nu s-a vândut parfumul acesta cu trei sute de dinari, iar banii să fie dați săracilor?
(6) Dar a spus așa nu pentru că îi păsa de săraci, ci pentru că **era hoț** și pentru că, ținând punga, lua din ceea ce se punea în ea.

---

[439] Versiunea lui C. Bădiliță este cea mai acurată din perspectivă traductologică. Verbul conjunctiv aorist **τηρήσῃ** fiind modul afirmării ezitante, al unei aserțiuni îndoielnice, al unei acțiuni ipotetic realizabile (ea poate sau nu poate să își atingă scopul, în funcție de circumstanțe), se conjugă la persoana a III-a singular prin formula: „să păstreze". Pentru mai multe detalii filologice a se vedea Constantin GEORGESCU, *Manual de Greacă Biblică*, Ed. Nemira, București, 2011, pp. 241-243. Tocmai de aceea, varianta filologică a lui Bădiliță: „să păstreze aceasta", este singura traducere fidelă originalului grecesc din întreaga tradiție traductologică biblică românească. Opțiunea noastră traductologică prin forma: „să poată păstra", este mai mult motivată teologic decât filologic. Am ales să întăresc și mai mult modul afirmării ipotetice a conjunctivului aorist, prin introducerea verbului „a putea [să facă aceasta]", motivat, la nivel teologic, de faptul că Maria putea să ungă Trupul cel mort al Domnului Iisus, conform ritualului iudaic de îmbălsămare, din exact poțiunea aceluiași mir, însă observăm din relatările evangheliștilor, că nu a mai fost nevoie, din moment ce Mântuitorul Înviase cu Trupul înduhovnicit (*1Cor* 15, 20. 42-44). Remarcăm în punctul acesta, de asemenea, traducerea provocatoare a spațiului catolic, reprezentat de Emil Pascal, care se degrevează și ea pe bună dreptate de perfectul verbului τηρέω – însă oferă o variantă foarte discutabilă, cu care nu putem fi de acord: „*Lasă-o! Să-l pună în păstrare pentru ziua înmormântării Mele!*". A se vedea *Noul Testament*, tradus și adnotat de Emil Pascal, Éditions du Dialogue, Paris, 1992, p. 367. Cealaltă versiune standard pentru spațiul catolic românesc, traducerea lui Budău și Bulai, optează în textul sursă tot pentru redarea perfectului, însă oferă o notă explicativă prin care traducătorii spun că ar fi trebuit redată forma de conjunctiv a verbului („s-o păstreze"), însă resping fidelitatea filologică pe motivul halucinant că textul grecesc este confuz (*sic*!). A se vedea Pr. Alois BULAI, Pr. Anton, BUDĂU, *Noul Testament*, Ed. Sapientia, Iași, 2016, p. 240.

[440] *Noul Testament*, Traducere după textele originale grecești, Societatea Biblică Interconfesională din România, București, 2014, p. 201.

(7) Iisus a spus: Las-o, fiindcă ea **l-a păstrat pentru** ziua îngropării Mele.

(8) Pe săraci îi aveți întotdeauna cu voi, dar pe Mine nu Mă aveți întotdeauna”.

Traducerea noastră:

(1) Iisus, cu șase zile înainte de Paști[441], a venit în Betania[442], unde era Lazăr[443], cel pe care îl înviase din morți[444].

(2) Și I-au pregătit acolo prânzul[445] și Marta slujea[446]. Iar Lazăr era unul dintre cei ce ședeau la masă cu El.

---

[441] Am optat pentru această topică, puțin diferită de tradiția traducerilor biblice românești, pentru a fi cât mai fideli originalului care deschide pericopa cu numele propriu Iisus: Ὁ οὖν Ἰησοῦς. După cum se vede, am renunțat totuși la conjuncția οὖν „deci, atunci”, din rațiuni strict legate de estetica și simplitatea textului sacru.

[442] Destul de discutabilă rămâne în acest punct traducerea lui E. Deibler, care propune spațiului biblic următoarea variantă: „Six days before the Passover celebration started, Jesus, along with us, arrived in the village of Bethany – Cu șase zile înaintea începerii sărbătoririi Paștilor, Iisus, **împreună cu noi**, am ajuns în satul Betania”. Adaosul „împreună cu noi”, este pur subiectiv, deoarece nu are nici o acoperire în originalele Noului Testament. A se vedea Ellis W.DEIBLER, *A Translator's Translation of the New Testament*, Cummins Works, Michigan, 2008, p. 196.

[443] După cum am motivat și în comentariile asupra variațiunilor textuale ale manuscriselor pericopei noastre, forma simplificată a identificării personajului primează, căci expresia întâlnită în unele manuscrise: Λάζαρος ὁ τεθνηκώς „Lazăr cel ce fusese mort”, are toate șansele să nu aparțină originalului, ea fiind probabil un adaos târziu.

[444] În tradiția manuscriselor bizantine, spre finalul versetelor, nu mai apare numele lui Iisus, textul încheindu-se cu: ὃν ἤγειρεν ἐκ νεκρῶν – „cel pe care îl înviase din morți”. Tocmai de aceea, am introdus numele Domnului între paranteze pătrate, alegând totuși forma aceasta traductologică pentru a păstra circularitatea acțiunii surprinse în acest verset, unde accentul cade pe Persoana Mântuitorului Iisus Hristos.

[445] Substantivul δεῖπνον are ca prim sens, în limba greacă, ideea mesei de bază a zilei, adică prânzul, de aceea, am optat în contextul de față pentru această traducere. Prin comparație cu textul din *Lc* 14, 12 unde avem sintagma: ὅταν ποιῇς ἄριστον ἢ δεῖπνον – „când pregătești micul dejun/cina (ἄριστον) sau prânzul (δεῖπνον)”, se poate observa limpede că în limba greacă, substantivul δεῖπνον desemna în sens prozaic ideea prânzului, felului principal de alimentație al zilei. În sens sacramental euharistic, substantivul este folosit în construcția κυριακὸν δεῖπνον „Cina Domnului” din *1Cor* 11, 20 pentru desemnarea liturgică a Sfintei Euharistii. Traducerea lui C. Bădiliță prin „ospăț” este puțin forțată, căci pentru astfel de denumiri, limba greacă păstrează cuvântul εὐφραίνω „a se veseli, a se ospăta”, după cum îl întâlnim în exemplul din *Lc* 15, 23 unde tatăl din evanghelie, pregătește ospăț mare în cinstea întoarcerii fiului său risipitor. Traducerile biblice românești, preferă toate ideea de „cină”, dorind să lege, probabil, prânzul lui Iisus cu Lazăr și surorile sale, de dimensiunea euharistică a Cinei Domnului. A se vedea Barbara FRIBERG, *Analytical Lexicon of the Greek New Testament*, Baker Books, Grand Rapids, 2000.

[446] Foarte interesantă este calificarea gestului Martei prin cuvântul διηκόνει care vine de la verbul διακονέω „a sluji”, denumire dată pentru hirotonia diaconilor în Biserica creștină (*FA* 6, 1-7). Vedem că adevărata slujire creștină este cea care ține cont și de „taina fratelui”, îmbinând cu succes cele două mari coordonate ale misiunii: slujirea Cuvântului și slujirea la mese. Cu câteva

(3) Atunci Maria, luând[447] o litră de ulei[448] de nard curat[449], de mare valoare, a uns picioarele lui Iisus, le-a șters cu părul ei și casa s-a umplut de mireasma mirului.

(4) Dar Iuda Iscarioteanul, unul dintre ucenicii Săi, cel care avea să-L trădeze[450], a spus:

(5) „De ce nu s-a vândut mirul acesta cu trei sute de dinari și să-i fi dat săracilor”?

(6) Dar a spus aceasta, nu pentru că se preocupa de cei săraci, ci pentru că era hoț și în timp ce purta[451] punga cu bani, fura din ceea ce se punea în ea.

---

episoade mai devreme (*Lc* 10, 38-42), Îl vedem pe Iisus vizitându-le pe cele două surori, moment în care Mântuitorul apostrofează slujirea Martei (10, 40), numind-o: περιεσπᾶτο, adică distrasă și împărțită în toate direcțiile, agitându-se inutil cu servirea mesei, pierzând din vedere în tot acest timp, adevărata acțiune, cea de a contempla Cuvântul lui Dumnezeu: Μάρθα Μάρθα, μεριμνᾷς καὶ θορυβάζῃ περὶ πολλά, ἑνὸς δέ ἐστιν χρεία – „Marta, Marta, te îngrijești și te frământi pentru multe, dar un singur lucru este necesar”. Se pare că, într-un final, Marta a ascultat îndemnul Mântuitorului, iar acum în Betania, era un exemplu pentru ceilalți în ceea ce însemna adevărata slujire a lui Hristos. Prin urmare, Mântuitorul nu propune viața contemplativă disociată de modelul practic misionar, ci ne arată cea mai eficientă cale de a-I sluji Lui: este mai de dorit să împlinești Cuvântul Lui, decât să te risipești în tot felul de acțiuni practice care nu zidesc pe nimeni. Este o nuanță exegetică și teologică pe care, spre exemplu, traducerea SBIR o pierde din vedere prin folosirea unui verb destul de impropiu. Deși, în toate celelalte instanțe, în comparație cu celelalte traduceri biblice românești, e cea mai acurată traducere, după cum am văzut prin boldarea locurilor problematice (perspective traductologice pe care în mare parte le-am preluat în traducerea noastră). A se vedea John MACARTHUR, *Comentariul Biblic MacArthur. Noul Testament*, Ed. Agape, Făgăraș, 2009, pp. 221-222; I.H. MARSHALL, *The Gospel of Luke: A Commentary on the Greek Text*, coll. *The New International Greek Testament Commentary*, William B.Eerdmans Publishing, Grand Rapids, 1986, pp. 450-451.

447 Verbul aorist λαβοῦσα, de la rădăcina λαμβάνω „a lua”, neavând formă articulată pentru participiul său la diateza activă, masculin, singular (datorită terminației **-ῦσα**), se traduce prin gerunziul românesc: „luând”. A se vedea John F.TIPEI, *Limba greacă a Noului Testament*, Ed. Cartea Creștină, Oradea, 2002, p. 110; Constantin GEORGESCU, *Manual de Greacă Biblică*, Ed. Nemira, București, 2011, pp. 227-228.

448 Cuvântul μύρον desemna un ulei sau un balsam sau unguent de mare rafinament, amestecat din substanțe plăcut mirositoare, obținute din plante. Cuvântul este folosit în Noul Testament pentru a desemna ungerile (*Matei* 26, 12; *Marcu* 14, 3. 8; *Luca* 23, 56). A se vedea Geoffrey W. BROMILEY, *Theological Dictionary of the New Testament. Abridged in One Volume*, William B. Eerdmans Publishing, Grand Rapids, 1985, p. 616.

449 Noul Testament *SBIR*, preferă să nu mai traducă adjectivul πιστικῆς „genuin, pur, curat”, însă el apare în toate manuscrisele și considerăm că trebuie să i se acorde atenție pentru a rămâne cât mai fideli originalului, chiar și dacă omiterea lui nu influențează cu nimic teologia mesajului.

450 Infinitivul prezent al verbului παραδιδόναι dezvăluie acțiunea în progresul ei, care, în cazul lui Iuda se va finaliza în Grădina Ghetsimani. Rădăcina verbului este παραδίδωμι care se traduce literar nu prin „a vinde”, precum fac edițiile românești în majoritatea lor, cu excepția lui Bădiliță și SBIR, ci traducerea corectă este „a preda, a trăda”. A se vedea Maximilian ZERWICK, *Biblical Greek*, Editrice Pontificio Istituto Biblico, Roma, 2001, pp. 134-135; Johannes P.LOUW, Eugene A.NIDA, *Greek-English Lexicon of the New Testament based on semantic domains*, vol. 1, United Bible Societies, New York, ^{2}1989, p. 484.

(7) Iisus a zis: „Las-o, să poată păstra aceasta[452] spre ziua îngropării Mele!

(8) Căci pe săraci îi aveți întotdeauna cu voi, dar pe Mine nu Mă aveți întotdeauna".

---

[451] Participiul prezent al verbului ἔχων intră în categoria participiilor temporale și răspunde la întrebarea „când?". Trei moduri temporale există: participiul antecedent al verbului, care se traduce prin „înainte de a face", sau apropiat de timpul principalului verb (*când*); participiul contemporan al verbului care se traduce prin „în timp ce făcea"; și participiul subsecvent al verbului ce vizează țelul și rezultatul și care în majoritatea cazurilor se traduce prin „după ce a făcut". Participiul temporal, atunci când este identificat, trebuie să răspundă la întrebarea: Autorul descrie doar când anume s-a petrecut acțiunea, sau indică de asemenea *de ce* și *cum* s-a întâmplat? Întrebarea se continuă pe ideea dacă nu cumva se vizează o altă valoare semantică specifică. Răspunsul este dat tot de către autor, explicând țelul acțiunilor lui Iuda: καὶ τὰ βαλλόμενα ἐβάσταζεν – „fura din ceea ce se punea în ea [în punga cu bani]". Se pare că traducerile biblice românești nu au reușit să identifice participiul prezent al verbului și au optat să traducă la gerunziu: „având, ținând", care este de fapt un specific traductologic al formei nearticulate a participiului aorist, nicidecum al participiului temporal, cum este în cazul de față. De asemenea, participiul aorist „având, ținând" este în majoritatea cazurilor antecedent timpului acțiunii principalului verb, nu contemporan cum este în cazul nostru. Ar fi totuși o excepție, gerunziul folosit de traducerile biblice românești ar fi putut sta în picioare, adică la timpul prezent al acțiunii, numai dacă verbul principal (ἐβάσταζεν „fura") ar fi fost la timpul aorist. Însă nu este cazul aici, căci ἐβάσταζεν este la imperfect. A se vedea Daniel B. WALLACE, *The Basics of New Testament Syntax: An Intermediate Greek Grammar*, Zondervan, Grand Rapids, 2000, pp. 272-273.

[452] Verbul grecesc τηρήσῃ este la modul conjunctiv aorist, diateza activă. Aoristul, în general, vizează acțiunea în întregul ei, fără a determina când începe și unde se sfârșește ea. Conjunctivul este unul din cele trei moduri virtuale ale limbii grecești, iar spre deosebire de optativ, care traduce acțiunea oferindu-i siguranța realizării ei, conjunctivul comunică o acțiune posibilă, contemplată teoretic ca realizabilă – deci acțiunea la momentul (t=0) încă nu este deplin realizată, ci doar în desfășurare, urmând ca undeva în viitor să se desăvârșească, sau nu (după cum este cazul spre exemplu în textul din *2Ptr* 1, 4 unde verbul γένησθε este tot la conjunctiv aorist, de aceea, trebuie tradus prin „să puteți deveni [părtași dumnezeieștii firi – θείας κοινωνοὶ φύσεως]" și nu prin formula *să deveniți/să vă faceți* cum propun Bibliile Anania și Sinodala). Conjunctivul aorist, nepurtând informație temporală, se traduce întocmai conjunctivului prezent, diferența fiind legată doar de aspect. De aceea, traducerea corectă este: „**să poată păstra**". Finalitatea acțiunii Mariei se va vedea în ziua Învierii, când se pregătea după trei zile de la Patimi, să ungă cu același mir de nard curat și de mare preț, Trupul Domnului Iisus de la mormânt (*Mt* 28, 1). Textul grecesc spune: ἦλθεν Μαρία ἡ Μαγδαληνή, καὶ ἡ ἄλλη Μαρία – „au venit Maria Magdalena și cealaltă Maria". Expresia enigmatică καὶ ἡ ἄλλη Μαρία – *și cealaltă Maria*, a fost comentată de biblistul W. Hendriksen ca referindu-se la Maria, mama lui Iacov și Iosif (27, 56. 61), deși din mărturia evanghelistului cunoaștem că au mai fost și alte femei (*Lc* 24, 10), printre care s-ar putea regăsi și Maria din Betania, venită spre a împlini profeția Domnului Iisus din *In* 12, 7. A se vedea Robert E. VAN VOORST, *Building your New Testament Greek Vocabulary*, Society of Biblical Literature, Atlanta, [3]2001, p. 86; Buist M. FANNING, *Verbal Aspect in New Testament Greek*, Clarendon Press, Oxford, 1990, pp. 393-396; Ernest de Witt BURTON, *Syntax of the Moods and Tenses in New Testament Greek*, T.&T. Clark, Edinburgh, 1898, pp. 17-31; Pr. Cătălin VARGA, „Îndumnezeire și Restaurare între typos și antitypos în cea de-a doua epistolă a Sfântului Apostol Petru", în: *Studii Teologice*, 11 (2015), nr. 1, p. 191; William HENDRIKSEN, *Evanghelia după Matei*, trad. de Sofia Gheorghe, Ed. Reformatio, Oradea, 2006, p. 887.

Concluzii

Prin urmare, variațiile textuale ale pericopei ungerii din Betania, nu prezintă mari dificultăți la nivelul integrității, ci minorele diferențe de limbaj pot fi ușor trecute pe seama originalității autorului, care, în fiecare instanță, a dorit din motive subiective să scoată la lumină o anume idee, un anumit gest și o oarecare frazeologie pe care a crezut-o potrivită cu structura macrotextuală a evangheliei sale. Diferențele identificate în manuscrise legate de statutul lui Lazăr, de numele lui Iuda, de conjunctivul, respectiv perfectul verbului „a păstra”, sau de menționarea săracilor ca țintă predilectă a misiunii creștine, nu reprezintă probleme teologice în sine, căci ele sunt atât de minore, încât nu periclitează cu nimic integritatea pericopei ungerii Mântuitorului din Betania.

Remarcăm, în schimb, la nivel strict critico-textual, o ușoară inadvertență legată de construirea textului recept al celei mai titrate versiuni grecești a Noului Testament, cu privire exclusivă la pericopa din *Ioan* 12, 1-8 în care s-a strecurat inexplicabil conjuncția „pentru că” înaintea prepoziției „spre” – construcție textuală ilogică și imposibil de tradus. Iar în ceea ce privește traducerea verbului „a păstra”, majoritatea edițiilor biblice românești moderne, traduc greșit la timpul perfect („a păstrat”), când de fapt, verbul este la conjunctiv aorist, persoana a III-a, singular, ceea ce reclamă următoarea traducere exactă: „să păstreze/ să poată păstra”. Singura versiune românească modernă, care traduce corect gramatical verbul „a păstra” (τηρέω) este traducerea domnului Cristian Bădiliță, un renumit traducător român al textelor sacre. Nu putem spune, în schimb, același lucru despre cea mai nouă revizuire a traducerii lui Dumitru Cornilescu[453], care preia aceeași greșeală a traducerii lui τηρέω la timpul perfect. Semnalăm, prin intermediul studiului nostru, importanța traducerii acurate a verbului „să păstreze”, pentru viitoarele traduceri sau revizuiri a textului Noului Testament în limba română.

---

[453] *Noul Testament. Ediția Dumitru Cornilescu Revizuită*, Editura Societății Biblice Interconfesionale din România, București, 2019, p. 125.

VII.

Un text misionar problematic: *Ioan* 20, 23 și acuratețea traducerii celor două verbe principale: ἀφίενται respectiv κεκράτηνται (C. Varga[454])

Introducere

Una dintre temele centrale ale Ortodoxiei este sacerdoțiul, taina preoției ce reiese din acest text ioaneic în care apostolii sunt trimiși la misiune, investiți fiind cu puterea de a lega și dezlega păcatele oamenilor. Problema care se ridică este legată de traducerea celor două perfecte: ἀφίημι („a lăsa, a ierta") și κρατέω („a ține"), care în unele manuscrise ale Noului Testament (*Codex Sinaiticus*; *Codex Alexandrinus*; *Codex Bezae*), în câteva lecționare și în unele ediții critice (*Westcott and Hort*; *Nestle's Greek New Testament*), apar a fi verbe la timpul perfect.

Potrivit gramaticii limbii Noului Testament, perfectul prezintă o acțiune trecută și încheiată pentru observator. Astfel că Iisus îi înștiințează pe apostoli că vor trebui să-i ierte pe toți aceia care au fost deja iertați. Potrivit acestui scenariu, întreaga lor misiune se rezumă la autentificarea acțiunilor care s-au consumat deja în numele lor pentru binefacerea poporului. Cercetarea de față se concentrează asupra acestei problematici, subliniind rolul indicativului prezent al celor două verbe principale precum sunt întâlnite ele în tradiția bizantină a manuscriselor Noului Testament și în *Codex-ul Vaticanus*. Contextul lărgit al versetului prezintă suflarea Duhului Sfânt peste apostolii prezenți, de către Hristos Cel Înviat, transformându-i pe aceștia într-o creație nouă, specifică post-pascală, oferindu-le prin aceasta puterea și autoritatea necesară de a ierta păcatele. De aceea, consider că prezența perfectului în logica acestui text, nu poate fi decât

---

[454] Acest capitol a fost publicat în: Pr. Cătălin VARGA, „A Problematic Missionary Text: *John 20:23* and the Issue of the Translation of the Two main Clauses (ἀφίενται and κεκράτηνται respectively)", în: *Studia Universitatis Babeș-Bolyai. Theologia Orthodoxa*, vol. 60 (2015), no. 2, pp. 91-106.

rezultatul unor greșeli ale scribilor. Diferența dintre prezentul ἀφίενται și perfectul ἀφέωνται este dată de schimbarea a două litere în interiorul cuvântului, o eroare care s-ar fi putut înregistra în lumea scribilor Noului Testament. Obiectivul studiului nostru va fi stabilirea indicativului prezent al acțiunii, care devine o sarcină stringentă în lumea ortodoxă a studiilor biblice, deoarece doar în logica acestei moșteniri patristice, întregul nostru program misionar câștigă credit.

Prima scenă a arătării lui Iisus Cel Înviat apostolilor Săi, se petrece exact în seara Învierii, într-un loc unde aceștia stăteau ascunși de frica iudeilor (*Ioan* 20, 19-25). Aici, printr-o acțiune simbolică, Hristos suflă (ἐνεφύσησεν) peste apostoli dăruindu-le Sfântul Duh Care se va manifesta, prin ei, oferindu-le puterea de a lega și dezlega păcatele oamenilor: Ἄν τινων ἀφῆτε τὰς ἁμαρτίας, **ἀφίενται** αὐτοῖς· ἄν τινων κρατῆτε, **κεκράτηνται** – „Cărora le veți ierta păcatele, li **se vor ierta**; cărora le veți ține, **ținute vor fi**" (20, 23[455]). Folosirea acestui verb (ἐμφυσάω – „a sufla") nu este întâmplătoare, Ev. Ioan alege exact același verb care se folosește și la crearea omului (*Facerea* 2, 7[456]), dar și în viziunea profetului Iezechiel când Dumnezeu îi poruncește să profețească Duhului spre a sufla peste un câmp de oase omenești, cu scopul de a învia (*Iezechiel* 37, 9[457]). Ceea ce dorește să ne transmită textul, în subsidiar, este tocmai schimbarea personalității apostolilor, înviați prin Duhul Sfânt la o viață nouă, un act specific zilei Învierii. Rolul lor este din acest moment bine conturat, acela de a vesti Evanghelia lui Iisus la toate neamurile, tocmai de aceea textul acesta ioaneic este unul profund misionar.

---

[455] Pr. Stelian TOFANĂ, *Introducere în studiul Noului Testament: Evangheliile după Luca și Ioan. Problema sinoptică*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2001, p. 332; Maurice A.ROBINSON, William G.PIERPONT, *The New Testament in the Original Greek. Byzantine Textform*, Chilton Book Publishing, Southborough, 2005, p. 245; Bartolomeu Valeriu ANANIA, *Biblia sau Sfânta Scriptură*, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2009, p. 1581.

[456] Sf. Grigorie de Nazianz spune că sufletul nostru este însăși suflarea (ἐμφυσάω) lui Dumnezeu, o substanță divină amestecată cu una pământească, o rază de lumină închisă într-o cușcă, însă una cu totul divină și neschimbătoare. A se vedea SF. GRIGORIE DE NAZIANZ, *Dogmatic Hymns*, VII, coll. *PG* 37, 446A.

[457] Oasele erau intacte dar aveau nevoie de viață, un ultim act de putere trebuia să le aducă la înviere, aceasta se petrece sub acțiunea Duhului (ebr. *ruah*) lui Dumnezeu, Care suflă și trezește la o nouă viață întreaga omenire. A se vedea G.A. COOKE, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Ezekiel*, coll. *International Critical Commentary*, T.&T. Clark, Edinburgh, 1951, p. 399.

Problemele cu privire la această pericopă apar atunci când cercetători ca J.R. Mantey[458] și M.S. Enslin[459] vorbesc despre cele două verbe principale, care apar în unele manuscrise importante ale Noului Testament, la timpul perfect (א^c A D), anume ἀφέωνται, respectiv κεκράτηνται, care, spun ei, dau impresia din punct de vedere gramatical, că nu mai este nevoie de intervenția preotului în problema dezlegării păcatelor, din moment ce ele au fost deja iertate. Potrivit gramaticii limbii grecești[460], perfectul prezintă o acțiune trecută care s-a împlinit deja în momentul în care ea este prezentată cititorului, sau prezintă efectiv continuarea logică a unei acțiuni împlinite, de unde rezultă că Iisus Hristos îi înștiințează pe ucenici că trebuie să-i ierte și ei pe aceia care au fost deja iertați de Dumnezeu. În acord cu acest scenariu, misiunea episcopului, sau a preotului, se rezumă doar la a constata o realitate deja consumată, cea a iertării păcatelor, lui revenindu-i doar sarcina observatorului din oficiu.

Cercetarea noastră vizează tocmai această problematică a celor două verbe principale, insistând pe tradiția bizantină a manuscriselor cât și pe *Codex Sinaiticus* care oferă o altă perspectivă a misiunii apostolilor, prin propunerea indicativului viitor (αφεθησεται), respectiv a indicativului prezent (ἀφίενται), care oferă suport teologiei sacerdoțiului. Un alt exemplu care va întări linia tradițională interpretativă va fi evidențierea conjunctivului aorist (ἀφῆτε) care nu poate avea nici o valoare gramaticală logică, în textul de față, dacă este pus în imediata apropiere a verbului la perfect ἀφέωνται.

---

[458] J.R. MANTEY, „The Mistranslation of the Perfect Tense in John 20: 23, Mt 16: 19 and Mt 18:18”, în: *Journal of Biblical Literature*, (1939), no. 3, p. 243.

[459] Morton S.ENSLIN, „The Perfect Tense in the Fourth Gospel”, în: *Journal of Biblical Literature*, (1936), no. 2, p. 129.

[460] Friedrich BLASS, *Grammar of New Testament Greek*, Macmillan and Co., New York, 1905, pp. 198-199; Jeremy DUFF, *The Elements of New Testament Greek*, Cambridge University Press, Cambridge, 2005, pp. 179-180; F. BLASS, A. DEBRUNNER, *A Greek Grammar of the New Testament and Other Early Christian Literature*, Cambridge University Press, Cambridge, 1961, pp. 175-176.

Cele două verbe principale: ἀφίενται („le sunt iertate") și κεκράτηνται („sunt ținute")

Cercetătorul J.R. Mantey[461] susține faptul că scribii au modificat perfectul ἀφέωνται în indicativul prezent ἀφίενται, respectiv in indicativul viitor αφεθησεται, după cum se regăsește în manuscrisul א și în ediția critică a lui C. Tischendorf[462], alterând textul original, tocmai pentru a păstra cu obstinație doctrina sacerdoțiului. Diferența gramaticală dintre perfectul și prezentul verbelor este dată de schimbarea a două litere: **ίε** respectiv **έω** – pentru prima variantă, dezlegarea de păcate, ca acțiune proprie episcopului sau preotului, are acoperire scripturistică. Desigur că aceste variante textuale sunt efectiv rezultatul unor erori ale scribilor neintenționate în majoritatea cazurilor, dar ele la fel de bine pot apărea și pe fondul unor premise teologice[463]. Principalele variante textuale sunt următoarele:

א: Αν τινων αφηται τας αμαρτιας **αφεθησεται**[464] αυτοις εαν δε τινων κρατηνται **κεκρατηνται**

A: εαν τινων αφητε τας αμαρτιας **αφεωνται**[465] αυτοις εαν τινων κρατητε **καικρατηνται**

B[b]: αν τινος αφητε τας αμαρτιας **αφιενται**[466] αυτοις αν τινος κρατητε **κεκρατηνται**[467]

---

461 J.R. MANTEY, „The Mistranslation of the Perfect Tense in John 20: 23, p. 244.

462 Helen and Kirsopp LAKE, *Codex Sinaiticus Petropolitanus*, Clarendon Press, Oxford, 1911, p. 161; Constantinus TISCHENDORF, *Novum Testamentum Graece et Latine*, Hermann Mendelssohn, 1858, p. 418.

463 David Noel FREEDMAN, David MIANO, „Slip of the Eye: Accidental Omission in the Masoretic Tradition", în: Glen G.Scorgie et.alii. (eds.), *The Challenge of Bible Translation*, Zondervan, Grand Rapids, 2003, pp. 273-284.

464 Verbul acesta, care este la indicativul viitor, se folosește de cele mai multe ori în situațiile rezervate conjunctivului aorist care îți oferă doar contemplarea unei acțiuni teoretic realizabile, deci se poate și ca acțiunea să nu mai aibă loc. În cazul nostru, se poate traduce prin: „vor fi iertate" într-un viitor posibil și precis, însă doar dacă clericii oferă dezlegarea, deoarece conjunctivul aorist ἀφῆτε care se traduce corect prin „dacă veți ierta", se referă la acțiunea clerului. Aceeași valoare gramaticală întâlnim și în textul din 4, 14 unde indicativul viitor δώσω „îi voi dărui [lui]" intră în strânsă legătură cu conjunctivul aorist πίῃ „dacă va bea [cineva]". Iar aceste două clauze principale doar în această interdependență pot căpăta un sens logic: Hristos va dărui într-un viitor precis apa vie doar celui care o va cere. A se vedea Daniel B.WALLACE, *Greek Grammar Beyond the Basics*, Zondervan Publishing House, Grand Rapids, 1996, p. 571.

465 Conform valorii de perfect a verbului, reiese că acțiunea iertării păcatelor a fost deja oferită și că apostolilor li se dăruiește doar această putere de a certifica în fața lui Dumnezeu această realitate, ei devenind astfel subiecți statici, fără o intervenție activă.

După cum se poate observa, principalele diferențe textuale sunt date de cele trei timpuri ale verbelor, în funcție de manuscrisul pe care îl folosim: la trecut avem perfectul αφεωνται care neagă orice dimensiune sacerdotală a textului biblic ioaneic; la prezent avem indicativul αφιενται care face referire la acțiunea personalului clerical de-a dezlega păcatele oamenilor și mai avem varianta la viitor αφεθησεται care plasează întreaga acțiune într-un viitor sacramental posibil. Stabilirea expresiei originale este o sarcină dificilă, se va realiza doar după ce vom iniția câtiva pași metodologici.

Stabilirea variantei originale a primului verb principal (αφεωνται sau αφιενται)

Este arhicunoscută „teoria substituției" în domeniul criticii textuale a Noului Testament, ea se referă la locurile biblice în care un cuvânt, sau o întreagă frază este înlocuită de-o altă variantă de către scribi. Nevoia de armonizare a textului a fost raționamentul multor copiști, însă putem discuta, fără îndoială, și despre alte tendințe. Cercetătorii K. Elliott și I. Moir[468] sunt de părere că pentru a rezolva această problemă textuală sunt necesari cațiva pași metodologici: stabilirea contextului lărgit al episodului studiat, urmărirea dezvoltărilor teologice ce-au urmat în Biserică, studierea istoriei efectelor textului în mediile eclesiale etc. Sunt câteva direcții pe care vom încerca să le atingem, însă vom analiza în special mulțimea variantelor textuale, vom interpreta gramatical și teologic textul, dar vom fi atenți și la interpretarea patristică cea mai apropiată ca timp de redactarea

---

[466] Verbul αφιενται la indicativ prezent, varianta textuală cea mai deasă întâlnită în lumea manuscriselor, se traduce corect prin „le sunt iertate". Important de reținut faptul că în ciuda textului receptat de majoritatea edițiilor critice ale Noului Testament care folosesc varianta perfectului ἀφέωνται, celebra ediție critică *IGNTP IV* stabilește prezentul αφιενται ca variantă originală recunoscută în textul grec pe care îl propune. A se vedea U.B. SCHMID et.alii., *The New Testament in Greek IV: The Gospel According to St. John*, vol. 2: *The Majuscules*, The American and British Committees of the International Greek New Testament Project, E.J. Brill, Leiden, 2007, p. 538.

[467] Ultima clauză principală κεκράτηνται, varianta cea mai întâlnită în majoritatea manuscriselor, are valoarea de perfect, diateza pasivă, ceea ce arată că subiectul suferă pasiv acțiunea completă a legării păcatelor, acțiune certificată de Hristos Însuși. De aceea, traducerea acurată este următoarea: „sunt ținute", respectând atât perfectul cât și pasivul.

[468] Keith ELLIOTT, Ian MOIR, *Manuscripts and the Text of the New Testament: An Introduction for English Readers*, T&T Clark, Edinburgh, 1995, p. 50.

textului, decantând informații valoroase în încercarea noastră de-a stabili varianta cea mai apropiată ca sens de originalul ioaneic.

Primele dovezi în privința clericalismului sunt mărturiile interne ale textului, acțiunea de suflare (ἐνεφύσησεν) a Mântuitorului Hristos anunță o nouă realitate, schimbarea condiției apostolilor de până atunci, ei primind puterea de a ierta păcatele prin lucrarea Sfântului Duh. Evanghelia după Ioan prezintă un interes sacramental aparte, pâinea este înțeleasă de către Sf. Ioan ca Trup viu al lui Hristos oferit pentru viața noastră veșnică (6, 53), la fel cum apa intră în strânsă legătură cu Sfântul Botez (3, 5), exceptând câteva cazuri (4, 10-15; 7, 37-39). Aceste realități sacramentale erau în mintea Sf. Ioan, așa cum o altă realitate, cea a iertării păcatelor era în viziunea primilor creștini[469]. Această „cincizecime ioaneică" din (20, 22) nu are nici o altă paralelă în evanghelii, ci pare mai degrabă o versiune independentă[470] a celei din (*Fapte* 2), iar contribuția Sf. Ioan în domeniul pnevmatologiei este importantă: Duhul este numit „Mângâietorul", adevăr pe care Ev. Ioan îl primește prin revelație directă[471]. Devine foarte important de subliniat faptul că doar după ce Hristos îi repune pe apostoli în poziții misionare cheie, suflă asupra lor Duh Sfânt, primind astfel puterea de-a ierta păcatele oamenilor, dar și harul necesar de-a rămâne stâlpi ai credinței creștine[472]. Este

[469] Clarence T.CRAIG, „Sacramental Interest in the Fourth Gospel", în: *Journal of Biblical Literature*, (1939), no. 1, p. 35; Ruben ZIMMERMANN, „Symbolic Communication between John and His Reader: The Garden Symbolism in John 19-20", în: Tom Thatcher, Stephen D.Moore (eds.), *Anatomies of Narrative Criticism: The Past, Present and Futures of the Fourth Gospel as Literature*, Society of Biblical Literature, Atlanta, 2008, p. 222: „În termenii ioaneici, simbolurile anulează diferența dintre *lumea de sus* și *lumea de jos*, fără a-și pierde din valoarea lor, altele reprezintă în schimb voalarea unor dimensiuni sacramentale. În general, simbolismul ioaneic poate fi sistematizat astfel: metaforic, narativ, cu dublu înțeles, ironic, tematic, scriptural și sacramental".

[470] Unii cercetători susțin că această investire cu Duh Sfânt peste apostoli, nu este altceva decât o anticipare a coborârii Duhului Sfânt la Cincizecime (*FA* 2), însă aceasta nu înseamnă că Duhul nu era prezent în apostoli înaintea acestui grandios eveniment din istoria creștinismului (*In* 7, 39; 14, 16-17). A se vedea Lane T.DENNIS et.alii., *ESV Study Bible*, Crossway, Wheaton, 2008, p. 2070.

[471] C.H. DODD, *Historical Tradition in the Fourth Gospel*, Cambridge University Press, Cambridge, 1965, p. 144.

[472] Gitte BUCH-HANSEN, *It is the Spirit that Gives Life. A Stoic Understanding of Pneuma in John's Gospel*, coll. *Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche* 173, De Gruyter, Berlin, 2010, p. 399.

vorba despre o comunicare funcțională a Duhului, spune Pr. A. Scrima[473], oferită apostolilor cu scopul precis de a-i ajuta să îndeplinească un rol specific care ține de viziunea Sf. Ioan asupra Duhului. Mântuitorul Iisus Hristos a venit pentru a ridica păcatul lumii (*Ioan* 1, 29), iar acum prin intermediul aceluiași Duh, ucenicii și apostolii vor avea, în baza misiunii încredințate lor de către Hristos (20, 21), menirea de a discerne între cei cărora li se vor ierta păcatele și cei cărora li se vor ține. Ei primesc, în fond, misiunea de a lăsa să opereze Duhul, revenindu-le doar să discearnă între cei care și-au adâncit credința în Hristos și cei cărora le lipsește această cunoaștere. Prin urmare, răspunsul acelora care vor asculta Evanghelia va fi unul decisiv în problema iertării păcatelor lor de până atunci, fie vor crede și vor fi iertați și înviați la o nouă viață prin suflarea (ἐμφυσάω) Duhului, fie vor rămâne morți în păcatele lor[474]. Iar prin această hirotonire directă prin succesiune apostolică, însăși Preoția lui Hristos este comunicată episcopilor și preoților Bisericii[475]. Un aspect deloc de neglijat este prezența diatezei pasive a celor două verbe principale („a ierta/a ținea"), ele funcționând ca pasive divine, evidențiind faptul că Dumnezeu este cel Care iartă păcatele, desigur la intervenția ucenicilor[476].

Varianta la indicativ prezent αφιενται[477] rămâne cea mai citată și mai prezentă în manuscrisele și lecționarele Noului Testament (B^2 K N W Γ Δ Θ 078. 33. 700. 892^s. 1241. 1424 și majoritatea manuscriselor de tradiție siriacă[478]), dar și în scrierile părinților Bisericii[479] (Origen, Eusebiu, Serapion, Sf. Vasile cel

---

[473] Pr. André SCRIMA, *Comentariu Integral la Evanghelia după Ioan*, Humanitas, București, 2008, p. 394.

[474] J.M.C.SCOTT, „John", în: James D.G.Dunn, John W.Rogerson (eds.), *Eerdmans Commentary on the Bible*, William B.Eerdmans Publishing, Grand Rapids, 2003, p. 1209.

[475] Eugen PENTIUC et.alii., *The Orthodox Study Bible*, Thomas Nelson, Nashville, 2008, p. 1465.

[476] Colin G.KRUSE, *Ioan: Introducere și comentariu*, Ed. Scriptum, Oradea, 2010, p. 391.

[477] Cercetătorul B. Metzger susține că atât prezentul αφιενται, cât și viitorul αφεθησεται, nu sunt altceva decât niște simplificări ulterioare ale scribilor, cu scopul de a limpezi textul, însă din păcate ele îl slăbesc. A se vedea Bruce M.METZGER, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, United Bible Societies, London, 1971, p. 255.

[478] Barbara and Kurt ALAND et.alii., *The Greek-English New Testament*, Crossway, Wheaton, ^{28}2012, p. 746.

[479] Barbara ALAND et.alii., *The Greek New Testament*, United Bible Societies, Stuttgart, ^{5}2014, p. 391. Varianta la indicativul perfect αφεωνται este regăsită în doar câteva manuscrise și lecționare (a^2 A D 050. 33^{vid}. 205. 565) și la doar câțiva părinți (Sf. Ioan Gură de Aur, Sf. Chiril al Alexandriei și Sf. Ioan Damaschin), însă varianta ce formează indicativul viitor αφεθησεται se regăsește la mai mulți părinți și scriitori bisericești (la Origen tradus în latină,

Mare, Sf. Chiril al Ierusalimului, Didim cel Orb, Sever, Sf. Chiril al Alexandriei, Sf. Ambrozie al Milanului, Sf. Ieronim, Fer. Augustin). Dat fiind faptul că αφιενται („le sunt iertate”) este varianta textuală cea mai prezentă în conștiința Bisericii și că diferența dintre ea și perfectul αφεωνται este dată doar de două litere schimbate în interiorul cuvântului, anume **ιε** și **εω**, suntem îndreptățiți să suspectăm prezența unor erori ale scribilor, intenționate sau neintenționate. Cercetătorul J. Royse[480] se arată foarte sceptic în ceea ce privește acuratețea tehnicii de copiere a Evangheliei după Ioan, scribul dând dovadă de foarte mult subiectivism, el nu copiază pur și simplu cuvintele, el vede dincolo de limbaj, spre conținutul textului și îl multiplică de cele mai multe ori folosind cuvintele sale proprii, operând în text după bunul său plac (sunt identificate un număr de 227 astfel de creații[481]).

Versetul începe cu particula ἄν pe care noi o vom traduce prin „dacă”, care la fel de bine mai poate însemna și „când [veți ierta[482]]”. Pronumele nehotărât τινων pe care îl vom traduce prin „cărora”, ține locul pluralului, însă există suficientă acoperire textuală pentru a putea folosi singularul „celui, cuiva, careva[483]”. Accentul cade pe verbul conjunctiv aorist ἀφῆτε „[dacă] veți ierta”, care are rolul de a sublinia adevăratul săvârșitor al acțiunii, deci totul rămâne la decizia apostolilor. Din punct de vedere gramatical, aoristul vizează acțiunea în întregul ei, fără a determina când începe și unde se sfârșește ea. Conjunctivul este unul dintre cele trei moduri virtuale ale limbii grecești, iar spre deosebire de optativ care traduce acțiunea oferindu-i siguranța realizării ei, conjunctivul comunică o acțiune posibilă,

---

la Sf. Ambrozie al Milanului în trei din cele cinci ocurențe, la Sf. Ieronim în una din cele trei ocurențe, la Fer. Augustin în patrusprezece din cele nouăsprezece ocurențe, la Novațian, la Sf. Ciprian al Cartaginei, la Pseudo-Priscilian, Gaudențiu și Niceta), dar și în „Itala”, „Vulgata”, în tradiția siriacă, armeană și coptă a traducerilor Evangheliei după Ioan.

[480] James R.ROYSE, *Scribal Habits in Early Greek New Testament Papyri*, coll. *New Testament Tools, Studies and Documents* 36, E.J. Brill, Leiden, 2008, p. 123.

[481] O altă eroare de copiere avem în imediata apropiere a textului studiat, în 20, 11 unde, potrivit unor manuscrise, Maria Magdalena stătea în afara mormântului și plângea (Μαρία δὲ εἱστήκει πρὸς τῷ μνημείῳ ἔξω κλαίουσα), însă dacă urmărim manuscrisul A, reiese că stătea în interiorul mormântului plângând (Μαριαμ δε ιστηκει εν τω μνημιω κλαιουσα). Dilema este dacă adverbul ἔξω („afară”) este varianta originală, sau pur și simplu rodul unei intervenții arbitrare. A se vedea John William BURGON, *The Causes of the Corruption of the Traditional Text of the Holy Gospels*, George Bell and Sons, London, 1896, p. 90.

[482] F. BLASS, A. DEBRUNNER, *A Greek Grammar of the New Testament and Other Early Christian Literature*, University of Chicago Press, Chicago, 1961, p. 107.

[483] Raymond E.BROWN, *The Gospel According to John (XIII-XXI)*, coll. *The Anchor Bible* 29A, Doubleday, New York, 1970, p. 1023.

contemplată teoretic ca realizabilă. Conjunctivul aorist, nepurtând informație temporală, se traduce întocmai ca și conjunctivul prezent, diferența fiind legată doar de aspect[484]. De aceea, traducerea corectă este: „[dacă] veți ierta". După cum se poate bine observa, iertarea păcatelor oamenilor este condiționată de iertarea pe care apostolii trebuie să o dăruiască, iar potrivit acestei construcții ioaneice care folosește conjunctivul, reiese că fără dezlegarea dată în prealabil de slujitorii Bisericii, prin lucrarea Duhului Sfânt, nici Hristos nu dezleagă păcatele oamenilor. Tocmai de aceea, verbul la indicativul perfect αφεωνται care comunică o acțiune încheiată și irevocabilă pentru observatorul prezent, nu are ce căuta în logica gândirii teologice a acestei construcții care alege să folosească ca declic al desfășurării acțiunii, conjunctivul aorist. Cea mai plauzibilă variantă, din punct de vedere gramatical, este cea a indicativului prezent αφιενται care singură poate pune în valoare rolul conjunctivul ἀφῆτε care mai poate însemna și un act definitiv al iertării[485] și implicit rolul clerului în această problematică a dezlegării păcatelor oamenilor. Dacă indicativul perfect ar fi varianta originală, atunci conjunctivul nu mai are ce căuta în acest text biblic[486], fiindcă ar rezulta o propoziție văduvită de un înțeles logic și teologic, dar ἀφῆτε este prezent în toate manuscrisele de care dispunem la momentul acesta, ceea ce înseamnă că preoții și episcopii care sunt în Duhul Sfânt, joacă un rol cheie în această chestiune. Însă să nu uităm

---

[484] Daniel B. WALLACE, *Greek Grammar beyond the basics*, pp. 461-462; Robert E. VAN VOORST, *Building your New Testament Greek Vocabulary*, Society of Biblical Literature, Atlanta, [3]2001, p. 86; Buist M. FANNING, *Verbal Aspect in New Testament Greek*, Clarendon Press, Oxford, 1990, pp. 393-396; Ernest de Witt BURTON, *Syntax of the Moods and Tenses in New Testament Greek*, T.&T. Clark, Edinburgh, 1898, pp. 17-31. Erich HAPP et.alii., *Grammatik. Lautlehre, Formenlehre, Satzlehre*, Bayerischer Schulbuch Verlag, München, 1981, p. 47.

[485] Edwin A.ABBOTT, *Johannine Grammar*, Adam and Charles Black, London, 1906, p. 377.

[486] În textul geamăn din *Mt* 16, 19, cele două verbe: δεδεμένον („lega"), respectiv λελυμένον („dezlega"), sunt perfecte secondate de conjunctive la timpul aorist. Spre deosebire de *In* 20, 23, această construcție gramaticală, pe lângă înțelesul ei logic, prezintă și unul teologic sacramental, deoarece aceste două verbe principale funcționează ca perfecte viitoare pasive, după următoarea schemă mateiană: „dacă veți lega pe pământ... vor fi legate și în ceruri". Însă această acțiune nu trebuie înțeleasă, după cum biblistul R. France ne propune, că de fapt Sf. Petru, prin decizia sa, urmărește împlinirea unui plan al providenței prestabilit și că păcatele pe care el le dezleagă, au fost deja dezlegate în ceruri. A se vedea R.T. FRANCE, *The Gospel of Matthew*, coll. *The New International Commentary on the New Testament*, William B.Eerdmans Publishing, Grand Rapids, 2007, pp. 626-627.

nici de pasivul divin al verbelor[487], care țintește către acțiunea întreprinsă de Hristos, de aceea, putem parafraza textul astfel: „Când voi iertați păcatele oamenilor, în acel moment și Dumnezeu le iartă, rămânând iertate pentru totdeauna[488]".

Un răspuns interesant ne este dat de către profesorul H. Cadbury, care mergând, spre deosebire de noi, pe linia perfectului αφεωνται, ajunge tot la același rezultat al prezenței sacerdoțiului în text. Perfectele se regăsesc în apodoza unor condiționale generale, introduse de particula: ἄν τινων. Condiționalele generale sunt dificil de limitat la timpurile verbale și nici nu este nevoie susține Cadbury[489]. Întrebarea este dacă un perfect din apodoză indică o acțiune sau o condiție anterioară timpului folosit în protază, că nu este așa, ne arată textele din (*1Ioan* 2, 5; *Iacov* 2, 10; *Romani* 14, 23; 13, 8). Putem spune, fără îndoială, că acțiunea sau condiția pe care perfectul o implică, nu este întotdeauna antecedentă celeilalte clauze. Exemple similare ale acestui perfect se regăsesc în (*Romani* 7, 2; *1Corinteni* 7, 39) care sunt de fapt niște „perfecte pentru un viitor perfect", iar în acest categorial putem include și *Ioan* 20, 23[490]. Ceea ce profesorul Cadbury vrea să spună este că și dacă alegem perfectul αφεωνται nu greșim cu nimic față de nuanța sacerdoțiului impus de acest text, pentru că în majoritatea cazurilor, perfectul folosit în apodoză, în cazul nostru: „au fost deja iertate", nu indică neapărat finalizarea acestei acțiuni la momentul observatorului actual, nici vreo acțiune precedentă verbului din protază, în cazul nostru, cea a iertării păcatelor. Prin urmare, prezența acestui perfect nu indică faptul că păcatele au fost deja iertate de Dumnezeu și că preoții doar trebuie să certifice acest adevăr, după cum sugerează unii cercetători, fiindcă finalizarea acțiunii de iertare a păcatelor nu este dată de acest perfect αφεωνται ci de decizia inspirată a clerului de a acționa în acest sens – de aici și prezența logică a conjunctivului ἀφῆτε. Intervenția profesorului Cadbury este salutară, însă nu vom considera-o exhaustivă, deoarece acest principiu al perfectelor din apodoză nu subscrie întregului areal noutestamentar. Sunt și cazuri în care același perfect din apodoză, indică finalizarea și comple-

---

[487] Craig S. KEENER, *The Gospel of John: A Commentary*, vol. 2, Baker Academic, Grand Rapids, 2003, p. 1206.

[488] Raymond E.BROWN, *The Gospel According to John*, p. 1024.

[489] Henry J.CADBURY, „The Meaning of John 20: 23, Matthew 16: 19 and Matthew 18: 18", în: *Journal of Biblical Literature*, (1939), no. 3, p. 251.

[490] Henry J.CADBURY, „The Meaning of John 20: 23, p. 252.

tarea acțiunii, pe care-l întâlnim în texte ca (*Matei* 16, 19; 18, 18; *Luca* 5, 20; 7, 47 etc.).

Ocurența perfectului αφεωνται în câteva manuscrise importante ale Noului Testament, cu specială referire la textul din *Ioan* 20, 23 nu poate fi decât rezultatul unei imixtiuni, prin care scribii, probabil motivați la nivel teologic, au decis să schimbe valoarea gramaticală a verbului, inoculând ideea că doar păcatele care vor fi mai întâi iertate direct de către Hristos, vor putea fi iertate și de către clerul Bisericii[491]. O decizie care răstoarnă tradiția Bisericii de până atunci[492], care minimalizează rolul preotului și al duhovnicului, dar și al spovedaniei, care periclitează adevărata misiune a Bisericii prin negarea dimensiunii sacerdotale a Cultului creștin.

Tradiția patristică se arată și ea în favoarea sacerdoțiului atunci când interpretează acest text[493], Teodor de Mopsuestia afirmă că această putere de a lega și dezlega păcatele oamenilor aparține doar lui Dumnezeu, însă El a oferit cu

---

[491] Sunt cunoscute și alte intervenții de substrat teologic în istoria Bisericii, nu vom ști cu siguranță niciodată cine au fost aceștia și câte astfel de intervenții subiective au lăsat în urma lor, însă putem intui care au fost motivațiile. În general sunt de natură doctrinară, și survin pe fondul derulării disputelor hristologice ale primelor secole creștine, iar mulți dintre părinții Bisericii (Irineu, Clement, Tertulian, Eusebiu) îi acuzau pe eretici de această practică a denaturării cuvintelor Scripturii cu scopul de a-și întări elucubrațiile. Spre exemplu, către mijlocul secolului al II-lea, Marcion lasă pe din afară tot fundalul iudaic al activității și învățăturii lui Hristos din copiile sale ale Evangheliei după Luca; Tațian în lucrarea sa despre armonia Evangheliilor, înregistrează numeroase intervenții pe text, prin care oferă suport viziunii sale ascetice cu privire la creștinismul universal. A se vedea Bruce M.METZGER, Bart D.EHRMAN, *The Text of the New Testament. Its Transmission, Corruption and Restoration*, Oxford University Press, Oxford, [4]2005, p. 265-266; Bart D.EHRMAN, *The Orthodox Corruption of Scripture. The Effect of Early Christological Controversies on the Text of the New Testament*, Oxford University Press, Oxford, 1993, p. 274.

[492] Textul din *Iac* 5, 15 vorbește foarte lămurit în acest sens, arătând care este gândirea Bisericii cu privire la această problemă a iertării păcatelor: κἂν ἁμαρτίας ᾖ πεποιηκώς, ἀφεθήσεται αὐτῷ – „și dacă a făcut păcate i se vor ierta". Textul este evident, creștinii bolnavi trupește și sufletește de pe urma păcatelor, datori sunt să cheme preoții Bisericii pentru a se ruga pentru ei și prin aceasta ei să primească însănătoșirea, care este consecința firească a iertării păcatelor. Atât Origen cât și Sf. Ioan Gură de Aur, interpretând acest verset, au accentuat importanța preoților în actul dezlegării păcatelor oamenilor. A se vedea Caesar ARONET, „Ungerea în contextul Iacob 5", în: *Teologie și Viață*, (2012), nr. 3, pp. 152-153.

[493] Datele acestea le vom prelua din celebra lucrare de orientare patristică Thomas C. ODEN, Christopher A.HALL, *John 11-21*, coll. *Ancient Christian Commentary on Scripture: New Testament* IVb, InterVarsity Press, Downers Grove, 2007.

generozitate această autoritate acelora ce-L slujesc[494]. Sf. Ambrozie al Milanului susține că această putere a fost încredințată doar preoților și episcopilor Bisericii, ereticii care nu au preoția lui Hristos nu au dreptul să-și revendice acest mare dar[495]. Sf. Ioan Gură de Aur este cel mai profund dintre toți atunci când spune că această onoare nu a oferit-o Dumnezeu îngerilor sau arhanghelilor, ci oamenilor, lor le spune că tot ceea ce vor lega pe pământ, va fi legat și în ceruri. Ceea ce preoții săvârșesc pe pământ, Hristos certifică în Ceruri[496]. Sf. Grigorie cel Mare vorbește despre apostoli ca unii care au fost ridicați la nivelul judecății divine, întrucât Hristos adeverește ceea ce ei leagă sau dezleagă în popor, fiindcă aceia care s-au temut de judecata cea dreaptă a lui Iisus Hristos au fost consacrați drept judecători ai neamului, iar locul acestora este suplinit astăzi în Biserică de către episcopi. Deoarece aceia care au primit povara conducerii Bisericii lui Hristos, au primit și puterea iertării păcatelor[497].

Ținând cont de toate datele obținute, putem concluziona următoarele: varianta cea mai aproape de originalul ioaneic, din punct de vedere gramatical, istoric și teologic, nu poate fi alta decât **αφιενται**, adică prezentul „le sunt iertate". Prin urmare, propunem textul următor:

> Ἄν τινων ἀφῆτε τὰς ἁμαρτίας, ἀφίενται αὐτοῖς· ἄν τινων κρατῆτε, κεκράτηνται – Cărora veți ierta păcatele, le sunt iertate; cărora le veți ține, sunt ținute (trad. autorului).

Iertarea păcatelor în contextul unei misiuni autentice

În relatările sinopticilor cu privire la evenimentul arătării Mântuitorului Hristos ucenicilor Săi, identificăm o tendință generală de a portretiza o arie misionară generală: în Evanghelia după Sf. Luca, tendința este de a predica iertarea păcatelor; în Evanghelia după Sf. Matei este de a boteza, iar în epilogul

---

494 THEODORE OF MOPSUESTIA, *Commentary on John 7.20*, coll. *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* 3, Université catholique de Louvain, Louvain, 1903, p. 357.

495 ST. AMBROSE, *Concerning Repentance 1.2.6-7*, coll. *Nicene and Post-Nicene Fathers. Second series* 10, Hendrickson Publishers, Peabody, [3]1994, p. 330.

496 ST. JOHN CHRYSOSTOM, *Six Books on the Priesthood*, trans. by Graham Neville, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood, 1984, pp. 71-73.

497 ST. GREGORY THE GREAT, *Forty Gospel Homilies 26*, coll. *Cistercian Studies Series* 123, Cistercian Publications, Kalamazoo, 1973, p. 204.

Evangheliei după Sf. Marcu, se subliniază atât predicarea Evangheliei cât și Botezul[498]. În textul din *Ioan* 20, 23 întâlnim o formulare ioaneică elaborată, iar din acest punct de vedere al formei, putem spune că *Ioan* 20, 23 îl completează pe *Luca* 24, 47[499], întocmai cum *Marcu* 16, 16[500] consolidează spectrul mateian din 28, 19[501]. Iertarea păcatelor, în viziunea Sf. Ioan, devine o condiție *sine qua non* în misiunea încredințată ucenicilor și apostolilor de a predica Evanghelia la toate neamurile, desăvârșind activitatea catehetică și baptismală. Contextul ioaneic al încredințării misiunii, spre deosebire de *Matei* 16, 19, este în perioada imediat următoare Învierii lui Hristos (20, 21) și cea a dăruirii Sfântului Duh (20, 22) apostolilor și ucenicilor prezenți, ceea ce dovedește continuarea activității misionare a lui Hristos în lume de către ucenicii și apostolii Lui[502]. Iar de aici reiese o dublă dimensiune a misiunii creștine: cea a declarării mântuirii, dar și a judecății[503]. Faptul că trimiterea lor la misiune este comparată cu trimiterea Fiului de către Tatăl, anunță o altfel de trimitere misionară decât cea cu care suntem obișnuiți de către sinoptici, anume continuarea măreței misiuni a lui Hristos în lume, înțeleasă de acum din perspectiva dimensiunii ei sacramentale[504]. Apostolii fiind de acum protectorii sacramentelor divine, spune Sf. Chiril al Alexandriei[505].

Dacă completăm textul acesta ioaneic cu cel mateian amintit, identificăm o nuanță misionară cheie. În *Matei* 28, 18 Mântuitorul spune următoarele: „Datu-Mi-s'a toată puterea [autoritatea]" (ἐδόθη μοι πᾶσα ἐξουσία), deci cu această

---

[498] Raymond E.Brown, *The Gospel According to John*, p. 1030.

[499] καὶ κηρυχθῆναι ἐπὶ τῷ ὀνόματι αὐτοῦ μετάνοιαν εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν εἰς πάντα τὰ ἔθνη. ἀρξάμενοι ἀπὸ Ἰερουσαλὴμ – „Și întru numele Său să se propovăduiască pocăința și iertarea păcatelor la toate neamurile, începând de la Ierusalim".

[500] ὁ πιστεύσας καὶ βαπτισθεὶς σωθήσεται, ὁ δὲ ἀπιστήσας κατακριθήσεται – „Cel ce va crede și se va boteza, se va mântui; dar cel ce nu va crede se va osândi".

[501] πορευθέντες οὖν **μαθητεύσατε** πάντα τὰ ἔθνη, βαπτίζοντες αὐτοὺς εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος – „Drept aceea, mergeți și **faceți ucenici** din toate neamurile, botezându-i în numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh" (trad. autorului).

[502] D.A. Carson, *The Gospel According to John*, coll. *The Pillar New Testament Commentary*, William B.Eerdmans Publishing, Grand Rapids, 1991, p. 655.

[503] George R.Beasley-Murray, *John*, coll. *Word Biblical Commentary* 36, Word Books Publisher, Dallas, 1999, p. 383.

[504] Pr. Stelian Tofană, „Jesus Appeareance to the Ten Disciples and its Theological Dimension (John 20: 19-23). An Orthodox exegetical perspective", în: *Studia Universitatis Babeș-Bolyai Theologia Orthodoxa*, (2007), no. 2, p. 23.

[505] Sf. Chiril al Alexandriei, *Comentariu la Evanghelia Sfântului Ioan*, coll. *Părinți și Scriitori Bisericești* 41, EIBMBOR, București, 2000, p. 1154.

putere/autoritate sunt investiți apostolii și ucenicii în vederea împlinirii misiunii lor. Forța acestei misiuni se pierde din vedere datorită greșitei traduceri românești a substantivului ἐξουσία care înseamnă mult mai mult decât o simplă putere, traducerea lui corectă subliniază autoritatea sau puterea absolută[506] a clerului de a acționa în lume potrivit măsurii misiunii lui Hristos, cu specială referire în problema iertării păcatelor. De o importanță deosebită este faptul că încredințarea misiunii, în teologia ioaneică, se petrece sub auspiciile Duhului Sfânt, iar chestiunea iertării păcatelor este un dar special al Duhului, de aceea, apostolii și ucenicii nu pot acționa independent în problema iertării păcatelor, ci numai inspirați de către Sfântul Duh[507].

Hristos le-a spus ucenicilor Săi multe despre viitoarea lor misiune cu mult timp înaintea acestui episod al suflării Duhului asupra lor, și tot ceea ce Duhul Sfânt va face pentru ei (14, 12-14; 15, 18-16, 13), încât mai sunt doar puține lucruri de adăugat. Dar ceea ce Hristos a adăugat în acea seară, anume harul iertării păcatelor de către ei înșiși, le întrece pe toate, împlinind ceea ce le promisese anterior, că întru numele Lui, cei care vor crede vor săvârși lucruri mult mai mărețe[508] (14, 12). Această practică a iertării păcatelor a fost o componentă de bază în misiunea creștină a Bisericii primare, iar în acest sens, mărturia lui Origen este incontestabilă (*Comm. in Mt.* XII. 14), el spune că episcopii au primit de la apostoli puterea de a lega și dezlega păcatele oamenilor[509].

Concluzii

Tendințele criticismului biblic modern converg spre a ataca dogmele de bază ale tradiției Bisericii creștine primare, printre ele se numără și sacerdoțiul. Cercetătorii au încercat să reconstruiască un original ioaneic pierdut, ținând cu obstinație la includerea în *textus receptus* a unui perfect care nu face altceva decât

[506] Pr. Stelian TOFANĂ, „Centralitatea Evangheliei lui Iisus Hristos în viața lumii – o perspectivă biblică", în: Valer Bel et.alii. (eds.), *Credință și Mărturisire. Istorie și Actualitate*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2012, p. 29.

[507] William HENDRIKSEN, *The Gospel According to John*, vol. 2, Baker Book House, Grand Rapids, 1953, p. 460.

[508] J.Ramsey MICHAELS, *The Gospel of John*, coll. *The New International Commentary on the New Testament*, William B.Eerdmans Publishing, Grand Rapids, 2010, p. 1013.

[509] J.H. BERNARD, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to St. John*, vol. 2, coll. *The International Critical Commentary*, T.&T. Clark, Edinburgh, ^{2}1976, pp. 678-679.

să răstoarne practica Bisericii de aproape două milenii, cu toate că acoperirea lor textuală și gramaticală era mult precară, iar cea istorică și teologică aproape inexistentă. Problematicul indicativ perfect αφεωνται pare să sugereze că păcatele tuturor oamenilor din cursul istoriei prehristice respectiv posthristice, sunt deja iertate de Hristos, într-un mod magic, iar rolul episcopilor și al preoților reducându-se doar la a lua act de prezență. O perspectivă care frizează ridicolul, cu atât mai mult cu cât vine în contradicție flagrantă cu mărturiile părinților Bisericii din veacurile imediat următoare creștinismului primar.

Acoperirea textuală și patristică a perfectului αφεωνται „le-au fost iertate", după cum am arătat, este una insuficientă, variantele păstrate de majoritatea manuscriselor Noului Testament folosesc de cele mai multe ori indicativul prezent ἀφίενται „le sunt iertate", sau viitorul αφεθησεται „le vor fi iertate/ li se vor ierta", ambele indicând valoarea sacramentală a textului Sf. Ioan și implicit rolul direct al clerului în problema iertării păcatelor oamenilor. În urma unei brevilocvente survolări patristice, am observat că majoritatea dintre părinții Bisericii folosesc varianta de prezent a verbului în comentariile lor, cu excepția Sf. Ioan Gură de Aur, a Sf. Chiril al Alexandriei și a Sf. Ioan Damaschin. Însă nici unul din aceștia trei nu se îndoiesc de puterea oferită de Hristos apostolilor și ucenicilor de a ierta păcatele oamenilor.

În baza cercetărilor profesorului H. Cadbury, am observat că un perfect din apodoză, în cazul nostru (αφεωνται) nu indică în toate cazurile o acțiune sau o condiție anterioară celeilalte clauze, și deci, potrivit cazului nostru, nu înseamnă că păcatele au fost deja iertate de Hristos la momentul când apostolii sau ucenicii le identifică în popor. Prin urmare, susține Cadbury, putem vorbi despre valoarea sacerdotală a textului chiar și în cazul folosirii perfectului αφεωνται. Această cercetare gramaticală întărește și mai mult ipoteza noastră privind substratul sacerdotal al textului acesta ioaneic.

Recuperarea dimensiunii sacramentale a textului devine o sarcină stringentă în contextul misiunii Bisericii de azi când activitatea misionară a preotului este tot mai blamată și mediatizată. Recunoașterea autorității preotului de a lega și a dezlega păcatele oamenilor însumează recunoașterea autorității Celui ce l-a trimis în misiune pentru a continua lucrarea soteriologică începută de El (*Ioan*

20, 21: „Și Iisus le-a zis iarăși: Pace vouă! Precum M-a trimis pe Mine Tatăl, vă trimit și Eu pe voi”).

VIII.
Pnevmatologia în capitolul 13 din *Faptele Apostolilor* (C. Coman)

Preliminarii

O abordare asupra unui subiect deosebit de important ca acesta, trebuie să fie precedată de câteva informații noutestamentare. Punctul central pentru stabilirea etimologiei referitoare la Persoana Duhului Sfânt este Evanghelia după Ioan. Capitolul 16 este decisiv din acest punct de vedere. Versetele cheie ale întregii problematici etimologice sunt 13 și 14: „Când va veni El (ἐκεῖνος – pronume demonstrativ, caz nominativ, gen masculin, număr singular), Duhul Adevărului, [El] vă va călăuzi (ὁδηγήσει – verb, viitor, indicativ activ, presoana a III-a, număr singular) în tot adevărul (ἐν τῇ ἀληθείᾳ – prepoziția «ἐν» este urmată de articolul feminin singular în cazul acuzativ «τῇ» care se acordă în gen, număr și caz cu substantivul «ἀληθείᾳ»). Deoarece, într-adevăr, nu va vorbi de la Sine, ci va vorbi tot ce va auzi și vă va vesti lucrurile viitoare” (*Ioan* 16, 13-14 – trad. autorului). Partea interesantă a acestor versete ioaneice o reprezintă folosirea pronumelor masculine care subliniază caracterul de Persoană al Sfântului Duh. Ceea ce este surprinzător aici, este felul în care sunt utilizate pronumele. De obicei, în textele Noului Testament, un pronume se acordă în gen, număr și caz cu cuvântul pe care îl precedă. La Ev. Ioan există o particularitate: cuvântul grecesc pentru „Duh”, „πνεῦμα” este un substantiv neutru în cazul nominativ, numărul singular. Sf. Ioan nu pune accent pe gen.

Este interesant că pentru receptarea versetelor ioaneice este necesară optica lucanică. Edificator în acest sens este textul din Evanghelia după Luca, acolo unde în pericopa 24, 37-43 se arată clar faptul că Hristos a avut un trup real și nu a fost în duh. Afirmația este valabilă chiar și după Învierea Sa din morți. Legătura dintre afirmațiile cu privire la pnevmatologie, comune evangheliștilor Ioan și Luca, poate fi dedusă dacă urmărim scopul acestor scrieri noutestamentare. Deși în ultima vreme cercetătorii au insistat asupra ipotezei potrivit căreia Ev. după Ioan

există datorită evagheliilor sinoptice[510], totuși, așa cum era de alfel firesc, textele ioaneice au fost reevaluate astfel încât „Ioan să fie Ioan" și să nu fie luată în considerare ipoteza că Ioan trebuie citit prin comparație cu sinopticii.

Evanghelia după Ioan trebuie să fie un punct de reper deoarece aici, așa cum am observat, este avansată o pnevmatologie clară, sugestivă, autentică. Desigur, din punct de vedere al istoriei textelor Noului Testament epistolele au prioritate. Însă, de-a lungul timpului, fascinația diferiților autori a făcut ca exegeza Noului Testament să evolueze constructiv. Dacă „ebioniții nu recunoșteau decât autoritatea Evangheliei după Matei, iar Marcion doar pe cea a lui Luca, alți gnostici care susțineau că Iisus a suferit, dar nu și Hristos, preferau Evanghelia după Marcu; iar valentinienii își întemeiau doctrina pe Evanghelia după Ioan[511]". Totuși, trebuie evitat pericolul raportării exhaustive la o singură scriere noutestamentară, ignorând legătura indisolubilă cu celelalte texte. Obiectivul studiului nostru este acela că, folosind textul din *Ioan* 16, 13-14, să avem un principiu pentru rezolvarea etimologiei referitoare la noțiunea de pnevmatologie în *Fapte* 13.

Faptul că Evanghelia după Ioan are prioritate, o dovedește și convingerea exprimată de Sf. Irineu de Lyon, pentru care: „Unde este Biserica, acolo este Duhul lui Dumnezeu și unde este Duhul lui Dumnezeu, acolo este Biserica și orice har[512]". Continuarea lasă să se înțeleagă faptul că textele ioaneice sunt cele care îl inspiră deoarece vorbește despre „izvorul care a țâșnit din Trupul lui Hristos", cu referire la *Ioan* 19, 34 și *1Ioan* 5, 6-8, mai exact la Botez sau Euharistie sau, probabil, la amândouă. Așadar, în cele ce urmează, folosind metoda istorico-critică, vom încerca să identificăm izvoarele scrise noutestamentare referitoare la subiect, ne vom referi la transmiterea orală a textului și la modul în care a fost receptat și, nu în ultimul rând, înainte de a prezenta rezultatele la care am ajuns prin demersul de cercetare, ne vom raporta la istoria redacțiilor și la reelaborarea materialului. În acest sens, de un real folos este manualul lui Zimmermann,

---

[510] Hans WINDISCH, *Johannes und die Synoptiker*, J. C. Hinrischs´sche Buchhandlung, 1926. Aici este reactualizată o teorie mult mai veche, aparţinând Sf. Clement din Alexandria. Despre aceste aspecte ale polemicii teologice informații pot fi găsite și la Eusebiu de Cezareea, *Historia Ecclesiastica*, 6. 14. 7.

[511] Jaroslav PELIKAN, *Tradiția creștină. O istorie a dezvoltării doctrinei*, vol. 1, trad. de Silvia Palade, Polirom, Iași, 2004, p. 131.

[512] SANCTI IRINAEI, *Libros quinque abbersus Haeresis*, tom. II, edidit W. Wigan Harvey, Cambridge University Press, Cambridge, 1857, p. 132.

intitulat: *Metodologia del Nuovo Testamento*[513] și, de asemenea, cel al lui Wilhelm Egger: *Metodologia Noului Testament*[514].

Considerații terminologice

Pentru elucidarea sensului termenului „πνεῦμα – duh” care ne interesează în mod direct, înainte de orice, dicționarele biblice reprezintă o sursă indispensabilă. Mai mult decât atât, studiile bibliștilor referitoare la acest subiect sunt, bineînțeles, imperios necesare pentru o exegeză temeinică și pentru demersul științific pe care ne propunem să îl realizăm. Din aceste motive, pentru a trasa principalele direcții ale pnevmatologiei, am folosit cele mai cunoscute dicționare biblice[515].

Bibliografia imensă referitoare la acest subiect este, incontestabil, o sursă exegetică autentică. Interesantă este folosirea acestui termen, fie în forma ebraică, „ruah”, fie în cea greacă, „πνεῦμα”. Dacă în urma studiilor amănunțite întreprinse de G.F. Hawthorne, autorul conchide că, de fapt, aceste două cuvinte înseamnă, deopotrivă, „duh în mișcare”[516]; pentru Francis E. Peters, se poate traduce, prin optica filozofiei antice, în patru feluri: „aer, răsuflare, spirit și duh”[517]. În alte studii, din nefericire, aportul confesional suplinește în multe locuri partea exegetică. Un exemplu: Potrivit profesorului de teologie de la Universitatea din Durham, J.D.G. Dunn, în „Dicționarul biblic[518]”, Duhul Sfânt este perceput ca „o putere divină manifestată clar prin efectele sale asupra vieții celui ce L-a

---

[513] Heinrich ZIMMERMANN, *Metodologia del Nuovo Testamento. Esposizione del metodo storico-critico*, Marietti, Torino, 1971, pp. 255.

[514] Wilhelm EGGER, *Metodologia Noului Testament*, trad. de Dumitru Groșan, Ed. Galaxia Gutenberg, Târgu-Lăpuș, 2006, pp. 288.

[515] J. D. DOUGLAS et.alii., *Dicționar biblic*, Ed. Casa Creștină, Oradea, 2008, pp. 350-355; Francis E. PETERS, *Termenii filozofiei grecești*, trad. de Dragan Stoianovici, Humanitas, București, ^{3}2007, pp. 233-235; Daniel G. REID et.alii., *Dicționarul Noului Testament*, trad. de Lucian Ciupe și Timotei Manta, Ed. Casa Creștină, Oradea, 2008, pp. 351-361. Dintre edițiile occidentale ale dicționarelor biblice, cele pe care le-am folosit sunt următoarele: R.P. MARTIN, P.H. DAVIDS, *Dictionary of the Later New Testament and Its Developments*, Intervasity Press, Downers Grove, 1997. Dintre studiile referitoare la ceastă tematică, o importanță deosebită o are lucrarea lui Ben WITHERINGTON III, *The Acts of the Apostles. A Socio-Rhetorical commentary*, William B.Eerdmans Publishing, Grand Rapids, 1998, p. 391

[516] Daniel G. REID et.alii., *Dicționarul Noului Testament*, p. 352.

[517] Francis E. PETERS, *Termenii filozofiei grecești*, p. 233.

[518] J. D. DOUGLAS et.alii., *Dicționar biblic*, pp. 353-354.

primit”[519]. Este ignorată optica patristică și, prin urmare, atunci când se pune accentul pe partea baptismală, este ignorată intenția inițială a Ev. Luca, aceea că, Duhul lui Dumnezeu „este o entitate exterioară unei persoane și care vine la acea persoană de la Dumnezeu în situații și în împrejurări speciale”[520].

Pe filonul exegezei vechitestamentare ne-a survenit o interpretare mai aparte. În studiul dedicat interpretării *Genezei*, biblistul Gerhard von Rad traduce expresia *ruah Elohim* – „Duhul lui Dumnezeu”, cu „furtuna lui Dumnezeu”[521]. Traducerea lui G. von Rad pare a fi șocantă, dat fiind faptul că textul *Genezei* vorbește despre o arătare a lui Dumnezeu în fața lui Moise în adierea lină a vântului. În concluzie, termenul πνεῦμα mai poate fi tradus prin „pace, liniște și prospețime”. În același timp, termenul poate însemna „respirație”, respirația gurii sau a nărilor cuiva și, prin extensie, suflare de viață (*Facerea* 2, 7; *Psalm* 104, 29-30).

În Antichitate, termenul πνεῦμα însemna fie „aer”, fie „suflare”. Filozoful Anaximene este primul care îl utilizează pentru a defini aerul. În schimb, la Homer, πνεῦμα are ambele sensuri. Anaximene spunea că aerul ține laolaltă cosmosul, întocmai cum sufletul nostru, care este de asemenea aer, ține laolaltă corpul nostru. Identificarea aerului cu suflarea, implicită în analogia lui Anaximene, pitagoricii o fac explicită atunci când susțin că πνεῦμα și vidul sunt inhalate de univers[522].

Ideile nu sunt solitare în peisajul filozofic. În acest sens, Diogenes din Apollonia, în secolul al cincilea, spunea că aerul este *arche* a tuturor lucrurilor, iar aerul cald din noi este suflet. Faptul că ideile sale au avut o anume influență, îl aflăm din opera lui Diogenes Laertios, iar o biografie competentă dedicată acestuia este cea a lui Hicks[523], în două volume ample. Ceea ce ne interesează este o posibilă interpretare. Știm că, din punct de vedere teologic, Dumnezeu susține lumea continuu. Așadar, termenul πνεῦμα poate fi atât „mișcare și acțiune”, cât și „energie de lucru”, prezență care pretutindeni creează și recreează, susține și ordonează, pentru a reînnoi și a readuce la viață.

---

[519] J. D. DOUGLAS et.alii., *Dicționar biblic*, p. 354.

[520] E. SJÖBERG, „πνεῦμα κτλ (Palestinian Judaism)”, în: G. Kittel, G. Friderich, G. W. Bromiley (eds.), *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. 6, William B.Eerdmans Publishing, Grand Rapids, 1964, pp. 375-389.

[521] Gerhard VON RAD, *Genesis*, Westminster Press, Philadelphia, 1976, p. 49.

[522] Francis E. PETERS, *Termenii filozofiei grecești*, pp. 233-234.

[523] R.D. HICKS, *Lives of Eminent Philosophers. Diogene Laertios*, vol. 1-2, Harvard University Press, Cambridge, ^{2}1972.

Pentru că urmărim metoda istorico-critică, aici, este cazul să facem o paranteză edificatoare în acest sens. Atenagora atenianul este cel pentru care Duhul Sfânt lucrează mereu în profeți. După afirmațiile sale, profeții „rosteau ceea ce îi chinuia, judecata lor fiind suspendată, iar Duhul folosindu-i precum un flautist cântă la flautul său”[524]. Așadar, Duhul nu numai că susține permanent lumea dar, mai mult decât atât, „șoptește” profeților, acestor „organe ale vocii dumnezeiești”, așa cum va continua să afirme Sf. Clement din Alexandria[525], însă cu o oarecare prudență, datorată unei necesități stringente de a trasa o linie care să separe profetismul autentic de falsul profetism.

De altfel, literatura patristică accentuează prezența Duhului Sfânt în cadrul Bisericii Primare, deoarece ocurențele noutestamentare cu privire la πνεῦμα, sunt în număr de 379, în timp ce, în literatura vechitestamentară, termenul „*ruah*” apare de 378 de ori. Deși aparent ciudată, situația de față este una normală. La fel ca în Vechiul Testament, în Noul Testament, „Duh” sau „Duhul” sunt cei mai utilizați termeni pentru a-L desemna pe Duhul Sfânt. Se impune însă o precizare: Spre deosebire de textele vechitestamentare, în cele noutestamentare, accentul este pus pe „Cel care dă darurile, mai degrabă decât pe cei care le primesc”[526]. Este dificil de stabilit o imagistică referitoare la Duhul Sfânt. El este intangibil și dificil de vizualizat. Simbolurile sunt, de obicei, utilizate pentru a-L reprezenta: fie că este vorba despre un înger, fie că este vorba despre binecunoscutul porumbel, Duhul Sfânt este mult mai mult decât aceste simboluri: este cea de-a treia Persoană a Trinității.

Traducerile pasajelor noutestamentare referitoare la acest subiect în loc să fie clare, de obicei induc în eroare. Cel mai sugestiv exemplu este traducerea edițiilor mai vechi ale Noului Testament. Terminologia nefericită a ediției *King James Version* vorbește de Duhul Sfânt fie ca „Holy Spirit” în *Facerea*, fie ca „Holy Ghost” (Sfânta Stafie), în cazul capitolului 13 din *Faptele Apostolilor*. Eroarea a venit, probabil, din încercarea de a înlocui ebraicul „*ruah*”, la origine substantiv feminin, cu un alt cuvânt, „stafie”, „fantomă”.

---

[524] E.J. GOODSPEED, *Die ältesten Apologeten*, Vandenhoeck&Ruprecht, Göttingen, 1915, p. 323.
[525] Jaroslav PELIKAN, *Tradiția creștină*, p. 82.
[526] Millard J. ERICKSON, *Teologie creștină*, trad. de Elena Jorj, Ed. Casa Creștină, Oradea, ^{2}2004, p. 763.

Literatura lucanică – optici diferite și dezbateri exegetice prin literatura ioaneică

Pnevmatologia în Noul Testament este un subiect amplu. Până de curând s-a scris suficient de mult pe această temă[527] astfel încât, în cele ce urmează, ne vom referi doar la variațiile teologice din *Faptele Apostolilor*.

Există două direcții în acest sens: în cap. 13, 2 autorul vorbește despre călăuzirea desfășurării misiunii apostolice iar, mai apoi, în v. 9, Sf. Luca acordă o atenție deosebită activității profetice a Duhului: inspirarea primilor creștini pentru a avea îndrăzneală în mărturisirea credinței[528]. Există o afirmație a cercetătorului C. Talbert în studiul pe care tocmai l-am citat, potrivit căreia: „*Sola Scriptura* este un punct deosebit de important în platforma teologică a lui Luca”. Din punctul nostru de vedere, afirmația este arbitrară și nefondată. Punctele care nu sunt în conformitate cu „platforma lucanică” sunt deductibile ușor:

1. Nu putem vorbi despre o „Sola Scriptura” din moment ce, atunci când scrie Sf. Luca, Evanghelia, el era în plin proces de desfășurare, ceea ce teologul J. Pelikan numea „preparatio evangelica”. Dacă Talbert susține că Ap. Luca se raporta în exclusivitate la Scriptură, este necesară o completare pentru a clarifica lucrurile: care „Sola Scriptura” din moment ce Canonul nou-testamentar nu era definit în totalitate? Era mai realistă precizarea că acea „Sola Scriptura” o reprezentau textele vechitestamentare pe care, desigur, Ev. Luca le cunoștea.
2. Din moment ce Canonul Noului Testament nu era bine stabilit, nu putem vorbi de o „platformă teologică” tipică Sf. Ev. Luca. Se poate vorbi despre

---

[527] Dintre lucrările de referință pe această temă, în cele ce urmează, le vom enumera pe cele mai importante: William Joseph DALTON, *Christ's Proclamation to the Spirits: A Study of 1Peter 3: 18-4:6*, coll. *Analecta Biblica* 23, Editrice Pontificio Instituto Biblico, Roma, [2]1989, pp. 277; James. D.G. DUNN, *Jesus and the Spirit. A Study of the Religious and Charismatic Experience of Jesus and the First Christians as Reflected in the New Testament*, William B.Eerdmans Publishing, London, 1975, p. 517; James. D.G. DUNN, „Discernment of Spirits-A Neglected Gift”, în: W. Harrington (ed.), *Witness to the Spirit: Essays on Revelation, Spirit, Redemption*, Dublin, 1979, pp. 79-96; Barnabas LINDARS, Stephen S. SMALLEY, *Christ and Spirit în New Testament. Studies in honour of Charles Francis Digby Moule,* Cambridge University Press, Cambridge, 1973, p. 440. Cel mai important studiu pe această temă este cel al Dr. Henry Barclay SWETE, *The Holy Spirit in the New Testament: A Study of Primitive Christian Teaching*, MacMillan and Co., London, 1910, pp. 417.

[528] Charles H. TALBERT, *The Redactional Critical Quest for Luke the Theologian,* coll. *Jesus and Man's Hope* 1, Pittsburgh Theological Seminary, Pittsburgh, 1970, p. 220.

o creionare a unei platforme teologice, dar totul într-o formă incipientă. De aici ajungem la a treia precizare care, într-un anume fel, contrazice acea teză despre „Sola Scriptura” în optica lucanică.

3. Fie numai din punct de vedere strict religios, venirea lui Hristos antrenează o răsturnare majoră care, la prima vedere, pare să pună în opoziție, în mod radical, cele două Testamente.

Practic, de aici pornește o întreagă dezbatere teologică ce suscită interesul temei pe care o dezbatem în cadrul acestui studiu. De exemplu, afirmația teologică a abatelui E. Tobac suscită un interes aparte. Informația abatelui, profesor de științe biblice la seminarul din Malines în primul sfert al secolului XX, este următoarea: „Teologul care privește Vechiul Testament de la înălțimea Noului Testament este frapat, mai ales, de prăpastia adâncă pe care o descoperă între cele două”[529]. Din moment ce e vorba despre o afirmație cu un impact atât de puternic, observăm că punctele cheie ale exegetului Talbert sunt, incontestabil, de o foarte mică încredere. Avansăm teza că, mai mult decât orice, această afirmație este una care înlocuiește exegeza cu confesionalismul. Altfel spus, aceasta este este cea mai mare capcană în care poate să cadă un exeget biblic.

Mult mai probabilă este afirmația biblistului James D.G. Dunn cel care vede în pnevmatologia din *Faptele Apostolilor* o „inițiere în convertire” datorată celor patru „indicatori principali”: credința, pocăința și, nu în ultimul rând, Botezul[530]. Teza lui Dunn se sprijină pe câteva puncte ale teologiei lucanice din *Faptele Apostolilor*: cei convertiți apar ca „plini” de Duhul Sfânt (*Fapte* 2, 38); samaritenii care se convertesc (*Fapte* 8, 15-17) sunt, desigur, organe ale Duhului Care se face lucrător în cei care dau un răspuns favorabil kerigmei apostolice: casa lui Corneliu (*Fapte* 10, 44), pasaj care face analogie cu o scriere mai veche, *Epistola 1Corinteni* 3, 10, scriere care a intrat în canonul noutestamentar aproape fără a fi contestată. Dintr-o optică echidistantă și obiectivă asupra acestor texte, deducem că harul, fiind o vocație, îl poate chema pe fiecare dintre noi la îndeplinirea unei anumite misiuni sau datorii. Iată de ce Dunn, deși este de confesiune penticostală,

[529] E. TOBAC, „Grâce”, în: A. D'Alès (ed.), *Dictionnaire Apologétique de la Foi Catolique*, vol. 2, Paris, 1911, p. 326.

[530] James D.G. DUNN, *Baptism in the Holy Spirit. A Re-Examination of the New Testament Teaching on the Gift of the Spirit in Relation to Penticostalism Today*, SCM Press, London, 2010^2, pp. 248.

se deosebește de Talbert prin faptul că reușește să mențină obiectivitatea asupra exegezei textuale, generând o teză plauzibilă din perspectiva teologiei biblice.

Veridicitatea informațiilor de mai sus este sprijinită de o afirmație a lui A. von Harnack pentru care: „Un Vechi Testament interpretat într-o manieră creștină sau un Vechi Testament îmbogățit nu mai erau suficiente; pentru că nici unul, nici celălalt nu îndeplineau cerințele care se dezvoltaseră și se afirmau cu putere”[531]. Concluzia este aceea că, în aceaste condiții, „Noul Testament există în formă embrionară”.

Însăși diferitele curente de interpretare exegetică care, la o primă vedere, sunt pe deplin justificate, conțin câteva inadvertențe. Punctul fragil pe care Dunn nu se grăbește să îl detalieze sau să îl evite este acela că, pornind de la un text paulin, „uită” de un text care ar trebui să îi stârnească interesul. O parabolă lucanică, cea a invitaților la cină (*Luca* 14, 16-23) ar putea trezi o anumită îndoială asupra relației dintre libertatea personală și faptele fiecărui credincios. Este o aluzie la constrângerea de a intra la acest ospăț: „*compelle* – intrare”[532]. Din punct de vedere al criticii textuale, versetul lucanic nu generează dificultăți majore de interpretare: nu există nici interpolări, nici extrapolări textuale aici. De un real interes este rezonanța acestor versete: *Luca* 16-24 are două paralele noutestamentare: *Matei* 21, 1-10 și *Evanghelia lui Toma*, cap. 64[533]. Trebuie amintit că, pentru subiectul de față, ambele texte, unul noutestamentar, celălalt o scriere apocrifă, nu prezintă o importanță deosebită pentru subiectul de față. Dacă acea „*compelle* – intrare” despre care vorbește explicit Sf. Luca, în conformitate cu textul latin, poate fi interpretată ca o formă de „abuz” la libertatea personală, totuși, *Evanghelia după Toma*, prin faptul că înlocuiește termenul „constrânge-i să intre” prin „adu pe cine găsești”, înseamnă un mod de a invita, de a pofti într-un fel politicos. Aici, libertatea este mult mai bine conturată. Totuși, din punct de vedere exegetic, atitudinea lucanică se referă la o practică curentă din Orientul Antic: „Chiar și cei mai săraci se foloseau de politețea orientală și refuzau din modestie invitația,

[531] Adolf VON HARNACK, *Originea Noului Testament*, trad. de Gabriela Badea, Ed. Herald, București, 2007, p. 25.

[532] Eberhard NESTLE et.alii., *Novum Testamentum Graece et Latine*, Deutsche Bibelgeselschaft, Stuttgart, 1932, p. 195.

[533] *Evanghelia după Toma*, trad. din limba coptă, studiu introductiv și note de Gustavo-Adolfo Loria-Rivel, Polirom, Iași, 2003, pp. 85-87.

până ce nu erau legați de mână și conduși, cu o oarecare forță, în casă”[534]. În această problematică, un comentariu al lui Jean Calvin, referitor la modul în care este dăruit harul Duhului Sfânt elucidează în mare parte obscuritățile teologice în care s-a aventurat biblistul J. Dunn. Calvin este convins că Duhul iubirii „I-a fost dăruit lui Hristos doar cu condiția ca El să-l transmită mădularelor Sale”[535]. Transmiterea nu este însă arbitrară, ea necesită și o pregătire din partea celor care Îl vor primi pe Duhul Sfânt: „Deși este clar din învățătura Scripturii și din experiența zilnică faptul că cei răi sunt uneori atinși de conștiința harului divin, în inimile lor trebuie trezită dorința de a se iubi unii pe alții”[536]. Așadar, nu constrângerea are prioritate, ci felul în care sunt pregătiți de „ospăț” diferitele persoane care sunt invitate să stea la aceeași „masă”.

Un alt punct de vedere care merită studiat este acela al istoriei materialului lucanic. Ap. Luca a găsit și a asociat diferite tradiții. Una dintre cele mai interesante teze care se referă la o astfel de tradiție, este aceea a cardinalului J. Daniélou, cel care, într-un studiu dedicat Bisericii primare[537], atribuie Sf. Ap. Luca preluarea unui material de sorginte saducheică pe care, ulterior, l-a prelucrat. Ipoteza lui Daniélou este clarificată într-un alt volum de studii referitor la scrierile de la Marea Moartă și originile creștinismului[538], acolo unde, referindu-se la textul din *Luca* 1, 80, eminentul cardinal explică faptul că, deși este greu de imaginat cum poate un copil să crească de unul singur într-un deșert, totuși, locul era propice: termenul „pustiu” face referire la o mănăstire eseniană. Noi știm că esenienii de la Qumran primeau tineri în vederea creșterii și educării ascetice în comunitatea lor[539]. Vocea lui Daniélou nu este unică pentru studiul biblic. S-au scris pe această temă o serie de studii importante[540]. Pentru acest studiu este

[534] Joachim JEREMIAS, *Parabolele lui Iisus*, trad. din limba engleză de PS Calinic Dumitru et.alii., Ed. Anastasia, București, 2000, p. 217

[535] Jean CALVIN, *Institutio Christianae religionis/Învățătura religiei creștine*, vol. 1, trad. de Elena Jorj și Daniel Tomuleț, Ed. Casa Creștină, Oradea, 2003, p. 678.

[536] Jean CALVIN, *Institutio Christianae religionis*, p. 678.

[537] Jean DANIÉLOU, *Biserica primară. De la origini până la sfârșitul secolului al treilea*, trad. de George Scrima, Ed. Herald, București, 2008, pp. 317.

[538] Jean DANIÉLOU, *Scrierile de la Marea Moartă și originile creștinismului*, trad. de Alexandru Anghel, Ed. Herald, București, 2009, pp. 157.

[539] Jean DANIÉLOU, *Scrierile de la Marea Moartă*, p. 15.

[540] Amintim aici câteva din cele mai importante studii pe această temă: Otto BETZ, „Was John the Baptist an Essene?”, în: H. Shanks (ed.), *Understanding the Dead Sea Scrolls: A Reader from*

interesantă teza lui B.M. Metzger[541] cel care admite faptul că Ev. Luca a avut o legătură strânsă cu comunitatea eseniană. Mai mult decât atât, un exeget ca J.A. Fitzmyer vede în formulele lucanice un fel de transpuneri de idei tipice comunității de la Qumran. Mai mult, referirea la unele texte caracteristice *Mishnei*, este încă o dovadă a abundenței literaturii iudaice în Noul Testament, fapt care conduce, după părerea sa, la excelenta ilustrare a fundalului palestinian în literatura nou-testamentară și, nu în ultimul rând, în scrierile lucanice[542].

Patru sunt temele centrale dezvoltate de Sf. Luca: importanța centrală a planului lui Dumnezeu în *Luca-Fapte*[543], oferirea mântuirii pentru întreaga lume, loc central în scrierile lui Luca, evidențierea faptului că neamurile sunt beneficiari finali ai mântuirii lui Dumnezeu și, nu în ultimul rând, preocuparea lui Iisus pentru marginalizații societății. Acest ultim aspect aduce cu sine o ipoteză plauzibilă: este foarte probabil ca „sponsorul" Sf. Luca să fie un public mai vast care are nevoie de susținere în credință[544]. Dacă cele patru puncte importante ale Ev. Luca sunt imperios necesare pentru a stabili reperele pe care evanghelistul le are în vedere, este momentul să facem apel la cap. 3 al acestei evanghelii acolo unde, cu un stilul său caracteristic, reușește să elibereze scena referitoare la Sf. Ioan Botezătorul și pregătește intrarea în scenă a Domnului Iisus, peste care Tatăl face să coboare Duhul Sfânt.

---

the Biblical Archaeology Review, Random House, New York, 1992, pp. 14-25; W.H. BROWNLEE, *John the Baptist in the New Light of Ancient Scrolls*, coll. *The Scrolls and the New Testament*, Harper&Row, New York, 1957, pp. 71-90; A.S. GEYSLER, „The Youth of John the Baptist: A Deduction from the Break in the Parallel Account of the Lucan Infancy Story", în: *Novum Testamentum Suppliments*, (1956), no. 1, pp. 70-75; H. LICHTENBERGER, „Reflections on the History of John the Baptist's Communities", în: *Folia orientalia*, 25 (1988), pp. 9-45.

541 B.M. METZGER, „The Formulas Introducing Quotations of Scripture in New Testament and the Mishnah", în: *Journal of Biblical Literature*, 70 (1951), pp. 297-307.

542 Joseph A.FITZMYER, *To advance the Gospel. New Testament Studies*, William B.Eerdmans Publishing, Grand Rapids, ^{2}1998, p. 301.

543 Importante din acest punct de vedere sunt următoarele studii: Joel GREEN, *The Theology of the Gospel of Luke*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995, p. 170; D.L. BOCK, „Gospel of Luke", în: Joel B. Green et.alii. (eds.) *Dictionary of Jesus and Gospel*, IVP Academic, Inter-Varsity Press, ^{2}2013, pp. 502-503; John SQUIRES, „The Plan of God in Acts of the Apostles", în: I. Howard Marshall, David Peterson (eds.), *Witness to the Gospel: The Theology of Acts*, William B.Eerdmans Publishing, Grand Rapids, 1998, p. 20;

544 Raymond E. BROWN et.alii., *Introducere și comentariu la Sfânta Scriptură. Evangheliile sinoptice*, vol. VIII, trad. de P. Dumitru Groșan, Ed. Galaxia Gutenberg, Târgu-Lăpuș, 2007, p. 338.

Din punct de vedere al criticii textuale trebuie făcute aici câteva precizări. Ceea ce ne interesează în mod direct este istoria celui de-al treilea capitol al evangheliei după Sf. Luca. Există în acest sens câteva opinii care merită să fie luate în calcul. Înainte de orice, este necesară raportarea la două perspective exegetice care pun în lumină parcursul istoric al textului lucanic. B.D. Ehrmann relatează o eroare a unui scrib care a copiat manuscrisul, datorită unui motiv oarecare, „de-a latul" cele două coloane. Ce a rezultat este o mare greșeală redacțională: „Numele din genealogie sunt înșirate fără nicio legătură, majoritatea persoanelor fiind numite fiii tatălui neadevărat. Și mai rău, a doua coloană a textului pe care a copiat-o scribul nu avea tot atâtea rânduri ca prima, așa că acum, în copia pe care a făcut-o, tatăl rasei umane (adică, ultimul menționat) nu este Dumnezeu, ci un israelit pe nume Fares; iar despre Dumnezeu Însuși se spune că este fiul unui bărbat pe nume Aram!"[545]. După cum bine se poate observa, Ehrmann este tranșant: potrivit tezei sale, unele informații din capitolul al treilea al *Evangheliei după Luca* sunt, fără dar și poate, rezultatul unor erori redacționale a unor copiști neatenți sau, de ce nu?, cu puțină „știință de carte". Teza lui Ehrmann este mai mult decât plauzibilă. În legătură cu *Luca* 3, 22 există un al doilea studiu deosebit de important pentru receptarea problematicii pnevmatologice. Biblistul B. Metzger arată într-o lucrare de referință, un amplu comentariu textual al Noului Testament[546], că versiunea occidentală a textului lucanic este tradusă în felul următor: „În această zi/aceasta este ziua în care Te-am născut".

La acest text lucanic există în *Evanghelia după Ioan* o afirmație care realizează legătura între un element al naturii, apa, și harul Duhului Sfânt: „Adevărat, adevărat îți zic ție: dacă nu se va naște cineva din apă și din Duh, nu va putea să intre în împărăția lui Dumnezeu" (*Ioan* 3, 5). Și acest subiect a fost suficient de mult abordat în lucrările exegetice[547]. Ceea ce ne interesează în mod clar pentru

---

[545] Bart D.EHRMANN, *Răstălmăcindu-L pe Iisus. Povestea din spatele celor care au modificat Biblia și de ce anume*, trad. de Ion Vlădoiu, Ed. Antet, București, 2007, pp. 116-117.

[546] Bruce METZGER, *A Textual Commentary On the Greek New Testament*, Deutsche Bibelgesellschaft, Sttutgart, ^{2}2003, p. 112.

[547] Amintim aici doar câteva titluri sugestive pe această temă: H. de Julliot, „L'eau et l'Espirit", în: *Bible et la vie Chrétienne*, 27 (1959), pp. 35-42; I. de LA POTTERI, „Structura primae partie Evangelii Johannis", în: *Verbum Domini*, (1969), nr. 3, pp. 40-130; I. de LA POTTERI, „Jesus et Necodemus: de necessitate generationis ex Spiritu (Jo 3, 1-10)", în: *Verbum Domini*,

studierea pnevmatologiei ioaneice, este istoria manuscriselor noutestamentare. Din acest punct de vedere, textul din *Ioan* 3, 5 are câteva probleme. În primul rând, textul prezintă câteva interpolări. De exemplu: textul ioaneic din ediția 28 a celebrului *Novum Testamentum Graece*, editat de E. Nestle și G. Aland arată în felul următor: „ἀπεκρίθη ⸆Ἰησοῦς·⸆· ἀμὴν ἀμὴν λέγω σοι, ἐὰν μή τις γεννηθῇ ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος, οὐ δύναται εἰσελθεῖν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ”[548].

Prima interpolare, semnalată în text+ prin semnul convențional „⸆”, caracteristic ediției critice Nestle-Aland arată faptul că există aici numeroase variante textuale. Oricum ar sta lucrurile, edițiile critice nu pretind că sunt exhaustive în acest sens. Abrevierea caracteristică pentru *Codex Vaticanus* „**B**”, folosită aici, se referă la existența unui număr impresionant de referințe – inclusiv citări patristice –, în acest loc, la acest verset. Aici există un manuscris grecesc, notat „**φ**”, care, potrivit clasificării realizate de W.H. Ferrar[549], aparțin „Familiei 13”[550].

Mai importantă este cea de-a doua interpolare, pe care am notat-o „⸆·”. Așa cum arată și ediția critică întocmită de Erwin Nestle[551] aici, o serie de texte scrise pe papirus[552], conțin următoarea interpolare: „και ειπεν αυτο” care, în

(1969), nr. 4, pp. 193-214; I. de LA POTTERI, „Naître de l'eau et naître de l'Espirit». Le texte baptismal de Jn 3,5”, în: *Science et Espirit*, (1962), nr. 3, pp. 43-417; H. VAN DEN BUSSCHE, „La structure de Jean I-XII”, în: M. Boismard (ed.) *L'Evangelie de Jean: études et problèmes*, Bruges, 1958, pp. 83-84 cu o prezentare sumară a temelor ioaneice principale; F. COUREL, „Jesus et Nicodème”, în: *Christus*, 30 (1961), pp. 12-207; M. DE JONGE, „Nicodemus and Jesus: Some Observation on Misunderstanding and Understanding in The Fourt Gospel”, în: *Bulletin of the John Rylands Lybrary*, (1971), nr. 2, pp. 59-337; F. PORSCH, *Pneuma und Werk*, Frankfurt, 1974, pp. 96-110; G. JOHNSTON, *The Spirit-Paraclete in the Gospel of John*, Cambridge University Press, Cambridge, [2]2005, pp. 40-43.

548 Textul din ultima ediție din E. Nestle, G. Aland, B. Aland (eds.), *Novum Testamentum Graece*, Deutsche Bibelgesellschaft, Sttutgart, [28]2012 reproduce cu fidelitate textul stabilit de Erwin Nestle, din 1932, ediție critică la care ne vom raporta.

549 William Hugh FERRAR, *A collation of four important manuscripts of the Gospel*, London, 1877, p. 310.

550 Mai multe informații despre această „familie” de manuscrise pot fi găsite consultând următoarele studii: Eberhard NESTLE, William EDIE, *Introduction to the Textual Criticism of the Greek New Testament*, London, 1901, pp. 84-85; Frederich G. KENYON, *Handbook to the Textual Criticism of the New Testament*, London, [2]1912, p. 132; J. Rendel HARRIS, *Further researches into the history of the Ferrar-group*, Cambridge University Press, Cambridge, 1900, p. 78; Krisopp LAKE, „Some New Membres of the „Ferrar Group” of MSS of the Gospels”, în: *Journal of Theological Studies*, (1900), nr. 1, pp. 20-117; Bruce M. METZGER, „The Caesarian text of the Gospels”, în: *Journal of Biblical Literature*, 64 (1945), no. 4, pp. 457-489.

551 *Novum Testamentum Graece et Latine*, p. 286.

552 Papirușii care conțin texte referitoare la *Evanghelia după Ioan* sunt următorii: P^{52}; P^{90}; P^{75}; P^{66} și P^{96}.

traducere, atribuie logionul lui Iisus: „Și [El] i-a spus lui [Nicodim]...”. Dacă logionul ar fi autentic, atunci învățătura pnevmatologică ioaneică nu ar fi o simplă tradiție ulterioară ci, spre deosebire de alte interpolări, ar fi o sursă de importanță capitală pentru teologia neotestamentară. Numai că lucrurile se complică. Papirusul P^{75}, păstrează două părți ale evangheliilor după Luca și Ioan. Textele de aici sunt apropiate din punct de vedere stilistic de P^{66} care face referire la câteva capitole din literatura ioaneică[553]. Biblistii Kurt și Barbara Aland îl încadrează în categoria a III-a. Asta înseamnă că manuscrisele se disting de celelalte patru categorii, însă au un text independent, de sine stătător și sunt foarte importante pentru studierea evoluției textuale[554]. Deși cercetătorii considerau imposibil în momentul descoperirii lui P^{66} ca un manuscris vechi de 1750 de ani să fie păstrat atât de bine, acesta i-a surprins în mod plăcut: *Evanghelia după Ioan* era păstrată sub forma unei cărți, bine conservată, cu excepția câtorva deteriorări minore[555]. Deosebit de interesant este faptul că implicațiile *Evangheliei după Ioan* și a *Evangheliei după Luca*, asupra tematicii pnevmatologice tind să încline balanța spre textele ioaneice. Așa cum a menționat și cercetătorul G.M. Burge[556], nicio Evanghelie nu pune atât de mare accent pe Duhul Sfânt ca *Evanghelia după Ioan*. Această afirmație rezolvă problema autenticității logionului lui Iisus. Avansăm ipoteza potrivit căreia intenția Ev. Ioan a fost să afirme locuirea lui Hristos coroborată cu transformarea fiecărui credincios în parte în termenii experienței Duhului Sfânt. De fapt, însăși realitatea dialogului cu Nicodim a fost pusă sub semnul întrebării. Aici intervine un aspect interesant pe care îl semnalează cercetătorul G.T. Twelftree[557]. El arată că nu este adecvat pentru a sesiza ce făcea din Iisus un iudeu printre iudeii vremii Sale să folosim în exclusivitate criteriul originalității, dominant în perioada generației precedente de cercetători. S-a studiat intens pe această tematică și s-a ajuns la concluzia că, folosind această metodă exhaustivă, biblistul tinde să tragă concluzii absurde. Aspectul ar conduce la

---

[553] Pentru studiul textelor noutestamentare care ni s-au transmis, este esențială următoarea lucrare: Kurt ALAND, Barbara ALAND, *The text of the New Testament*, William B.Eerdmans Publishing, Grand Rapids, ^{2}1989, p. 393. Pentru *Ioan* 3 a se vedea în această lucrare p. 120.

[554] Kurt ALAND, Barbara ALAND, *The text of the New Testament*, p. 106.

[555] Kurt ALAND, Barbara ALAND, *The text of the New Testament*, p. 87.

[556] G.M. BURGE, *The Epistles of John*, Zondervan Publishing, Grand Rapids, 1996, p. 196

[557] G.T. TWELFTREE, *Jesus the Exorcist. A Contribution to the Study of the Historical Jesus*, Mohr Siebeck, Tübingen, 1993, pp. 132-134.

impresia că Iisus nu ar fi avut rădăcini și că misiunea Sa nu ar fi produs niciun fel de efecte, ceea ce ar conduce la ruperea sa „de iudaismul care L-a influențat și de Biserica pe care a influențat-o”[558].

Urmând detaliile acestei metode se poate afirma că, spre deosebire de interpolările și logioanele atribuite lui Iisus de Tradiție, intercalarea dublei afirmații „amin, amin”, este caracteristică lui Iisus. Așadar, expresia folosită de evanghelist aici, ar fi un logion autentic. Însă acest lucru nu este o condiție esențială pentru a argumenta faptul că orice text care are inserată o astfel de expresie, să aparțină în realitate lui Iisus[559]. Ceea ce ne poate fi de un real ajutor, este raportarea directă la surse.

Cercetătorul K. Berger a descoperit o schemă formală a propozițiilor nou-testamentare care sunt construite după modelul „ἀμὴν λέγο ὑμὶν οὐ -μή” + viitor profetic + propoziție temporală cu ἕως sau μέχρις[560]. Considerând că schema de față este veridică, suntem în fața unei interpolări pe care biblistul german U. Luz[561] o folosește în schema sa dedicată exegezei textului Evangheliei după Matei. Faptul că suntem puși în fața unei argumentări plauzibile, este dovedit de literatura profetică a Vechiului Testament. Acolo, profeții au vestit noua alianță în termenii unei noi creații a poporului lui Israel, iar această regenerare, această nouă creație, a fost pusă pe seama Duhului lui YHWH (*Ieremia* 31, 31-34; *Iezechiel* 11, 19-20; 36, 24-27)[562]. Biblistul R. Bultmann vede aici o afirmație caracteristică tradiției gnostice[563]. Asta face ca varianta pe care o avem în *Ioan* 3, 5 să fie mai curând o interpolare, decât un logion autentic al lui Iisus.

Desigur, exegeza acestui verset ioaneic rezolvă în mare parte dilema generată de posibilitatea ca Iisus să fi avansat în convorbirea cu Nicodim o pnevmatologie.

---

558 J.P. MEIER, *A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus*, vol. I: The Roots of the Problem and the Person, New York, 1991, p. 172.

559 În acest sens este esențial următoarele studii: D. MARGUERAT et.alii., *Jésus de Nazareth. Nouvelles approches d'une énigme*, Genève, 1998, pp. 25-57, în special, pp. 49-56; B. CHILTON, C.A. EVANS, *Authenticating the Words of Jesus*, E.J. Brill, Leiden, 1999, p. 480.

560 Klaus BERGER, *Die Amen-Worte Jesu: Eine Untersuchung Zum Problem Der Legitimation in Apokaliptischer Rede*, Gebundene Ausgabe, 2010, pp. 73-74.

561 Ulrich LUZ, *Predica de pe munte (Matei 5-7)*, trad. de Ligia Taloș și Romeo Popa, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2011, p. 134.

562 Pierre LÉTOURNEAU, *Jésus Fils de l'Homme et Fils de Dieu: Jean 2,23-3,36 et la double christologie johannique*, Édition du Cerf, Paris, 1993, p. 153.

563 Pierre LÉTOURNEAU, *Jésus Fils de l'Homme et Fils de Dieu*, p. 153.

Este mult mai logic să credem că, aici, există o polemică anti-iudaică, mai curând decât să atribuim un astfel de logion lui Iisus[564]. Importantă este, în acest sens, opinia lui F. Schleiermacher care considera că Noul Testament este primul membru într-o serie perpetuă de prezentări ale credinței creștine dar, mai mult, este norma pentru toate prezentările ce au urmat[565].

Concluziile parțiale în această problematică sunt multiple. În primul rând, trebuie să admitem că, pentru a vorbi despre pnevmatologia din *Fapte*, nu trebuie să ignorăm literatura sinoptică, dar nici documentul ipotetic „Q". Mai mult decât atât, așa cum arătam încă de la început, optica ioaneică nu poate să reprezinte o sursă de ignorat, dimpotrivă, este necesar să avem permanent gândul la *Evanghelia după Ioan* pentru că, aici, este sintetizată o pnevmatologie care venea pe fundalul separării iudaismului de creștinism. Tenta acestei evanghelii este, în cele mai multe locuri, polemică[566].

În altă ordine de idei, dacă logionul inserat în *Ioan* 3,5a[567] în forma pe care o avem astăzi, nu aparține lui Iisus, atunci aici este inserată o exegeză timpurie iscată, probabil, de un profet iudeo-creștin, la fel ca în cazul din *Matei* 5, 18. Totuși, două versete din *Fapte* par să lege atât de strâns Botezul de darul primit de la Duhul Sfânt (*Fapte* 2, 38; 19, 1-7), încât unii comentatori au ajuns la interpretarea necesității baptismale ca o condiție prealabilă pentru primirea Duhului Sfânt. Ritualul actual al Botezului confirmă acest aspect prin Taina Mirungerii, care este precedată de Botez. De la Martin Luther încoace s-a vorbit mult în acest sens. Dacă Luther afirmase că „această doctrină trebuie să rămână singură și statornică, și anume că Duhul Sfânt este dat prin oficiul Bisericii, adică prin predicarea Evangheliei și prin Botez"[568], biblistul H. Conzelmann este mai

---

[564] În acest sens, importante sunt studiile referitoare la polemica creștinilor cu iudeii. În acest sens a se vedea J. PELIKAN, *Tradiția creștină. O istorie a dezvoltării doctrinei,* vol. I, trad. de Silvia Palade, Polirom, Iași, 2004, pp. 39-50.

[565] Frederich SCHLEIERMACHER, *Der christliche Glaube, nach den Grundsätzen der evanghelischen Kirche im Zusammenhang dargestellt,* vol. II, Berlin, 1960, p. 288. Lucrarea este importantă din punct de vedere al dezvoltării doctrinare. Pentru studiul nostru, importanța este de a trasa o paralelă de la Iisus istoric, la „Hristosul" credinței.

[566] Stanley E. PORTER, *Dictionary of Biblical Criticism and Interpretation*, Routledge, New York, 2007, pp. 181-184.

[567] Folosim litera „a" pentru a semnala că punctul de interes al acestui studiu s-a axat, în general, pe prima parte a versetului 5 din capitolul 3 al *Evangheliei după Ioan*.

[568] R.C.H. LENSKI, *The Interpretation of the Acts of the Apostles*, Minneapolis, Augsburg, 1934, p. 109.

clar, atunci când afirmă că „Botezul și primirea Duhului trebuie să fie puse împreună”[569].

Pnevmatologia în *Fapte* 13: divergențe istorico-textuale

Deși este evident că *Luca-Fapte* se înscrie în linia sinoptică, totuși, putem evidenția cu ușurință câteva aspecte care, după părerea noastră, continuă poziția versetelor polemice caracteristice Ev. Ioan pe care le-am analizat mai sus. Teologii tratează diferit scrierile lucanice. Dacă pentru van Unnik[570] *Fapte* reprezintă „un centru de furtună”, iar pentru C. Talbert[571] literatura lucanică, reprezintă „nisipuri mișcătoare”, W.Ward Gasque[572] o consideră drept o „suprafață fructuoasă”. Acestea sunt doar câteva epitete care vorbesc despre textele Ap. Luca. Pnevmatologia însă este un subiect mult mai incitant. Luca a scris cu gândul la scopul lui Dumnezeu de a crea un nou Israel, alcătuit atât din iudei, cât și din păgâni. Așadar el scrie cu gândul de a trasa linia de demarcație între iudaism și creștinism. Pentru o expunere detaliată este necesară, din nou, întoarcerea la problematica textuală. Din nou ne întâmpină o literatură exegetică bogată[573].

Datorită acestor aspecte, este necesar să examinăm în primul rând opinia biblistului H.I. Marshall, potrivit căruia, în partea incipientă a capitolului 13: „Luca descrie cu ajutorul unor detalii solemne modul în care au fost aleși misionarii la

---

569 H. CONZELMANN, *Acts of the Apostles*, Fortress Press, Philadelphia, 1987, p. 22.

570 W.C. VAN UNNIK, „Luke-Acts: A Storm Center in Contemporary Scholarship”, în: Leander E. Keck, J. Louis Martyn (eds.), *Studies in Luke-Acts*, Fortress Press, Philadelphia, 1966, pp. 15-32.

571 Charles H.TALBERT, „Shifting Sands: The recent Study of the Gospel of Luke”, în: *Interpretation. A Journal of Bible and Theology*, 30 (1976), pp. 95-381.

572 W.Ward GASQUE, „A Fruitful Field: Recent Study of the Acts of the Apostles”, în: *Interpretation. A journal of Bible and Theology*, 42 (1988), pp. 31-117.

573 Dintre aceste studii amintim pe cele mai recente: Robert C. TANNEHIL, *The Narrative Unity of Luke-Acts: A Litterary Interpretation*, vol. 2, Fortress Press, Philadelphia, 1990, p. 398; M.D. GOULDER, *Type and History in Acts*, London, 1964, p. 264; E. TROCMÉ, *Le „Livre des Actes” et l'histoire*, Paris, 1957, p. 240. Referitor la subcapitolul de față, este important de menționat studiul lui J.H.E. HULL, *The Holy Spirit in the Acts of the Apostles,* London, 1967, pp. 90-91; Michael GREEN, *I Belive in the Holy Spirit*, William B.Eerdmans Publishing, 1975, pp. 39-136; John CALVIN, *Commentary upon the Actes of the Apostles*, vol. I, translated by Henry Beveridge, Calvin Translation Society, Edinbrough, 1844, pp. 48-329; George T. MONTAGUE, *The Holy Spirit: Growth of a Biblical Tradition*, Paulist Press, New York, 1976, pp. 95-293.

o întâlnire a Bisericii prin călăuzirea Duhului Sfânt”[574]. Textul grecesc pe care trebuie să îl analizăm este cel din *Fapte* 13, 1: Ἦσαν δὲ ἐν Ἀντιοχείᾳ κατὰ τὴν οὖσαν ἐκκλησίαν προφῆται καὶ διδάσκαλοι ὅ τε Βαρναβᾶς καὶ Συμεὼν ὁ καλούμενος Νίγερ καὶ Λούκιος ὁ Κυρηναῖος, Μαναήν τε Ἡρῴδου τοῦ τετραάρχου σύντροφος καὶ Σαῦλος[575]. Există numeroase variante de traducere a acestuia. Le vom analiza pe cele mai importante:

BVA[576]: „Și erau în Biserica din Antiohia profeți și învățători: Barnaba și Simeon, ce se numea Niger, Luciu Cireneul, Manain, cel care fusese crescut împreună cu Irod Tetrarhul, și Saul”.

BCor[577]: „În Biserica din Antiohia erau niște prooroci și învățători: Barnaba, Simon, numit Niger, Luciu din Cirena, Manaen, care fusese crescut împreună cu cârmuitorul Irod, și Saul”.

NTSap[578]: „În Biserica din Antiohia erau profeți și învățători: Barnaba, Simeon, cel numit Negru, Luciu din Cirene, Manaen, cel care a fost educat împreună cu tetrarhul Irod, și Saul”.

NTEn-Rom[579]: „În Biserica din Antiohia erau câțiva profeți și învățători: Barnaba, Simeon (numit și Niger), Luciu din Cirena, Manaen (care fusese crescut împreună cu guvernatorul Irod) și Saul”.

OStB[580]: „Now in the church that was at Antioch there were certain prophets and teachers: Barnabas, Simeon who was called Niger, Lucius of Cyrene, Manaen who had been brought up with Herod the tetrarch, and Saul”.

---

574 Howard I. MARSHALL, *Faptele Apostolilor*, coll. *Comentariile Tyndale la Noul Testament* 5, trad. de Lăcrămioara Novac, Ed. Scriptum, Oradea, 2009, p. 228.

575 *Novum Testamentum Graece et Latine*, p. 337.

576 Bartolomeu Valeriu ANANIA, *Biblia sau Sfânta Scriptură*, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2001, p. 1880.

577 D. CORNILESCU, *Biblia de studiu pentru o viață deplină*, Life Publishers International, București, 2000, p. 1559.

578 Pr. Alois BULAI, Pr. Anton BUDĂU *Noul Testament*, Ed. Sapientia, Iași, [2]2008, pp. 296-297.

579 *Noul Testament/New Testament*, ediție bilingvă Română-Engleză, World Bible Translation Center, 2004, p. 280.

580 Eugen PENTIUC et.alii., *The Orthodox Study Bible*, Thomas Nelson, Nashville, 2008, pp. 1490-1491. Această ediție urmează cu fidelitate textul ediției *New King James Version (NKJV)*, 1982, fapt pentru care nu mai are sens să ne referim în mod aparte la această ediție a Scripturii.

NTComm[581]: „Dans l'Église d'Antioche, il y avait des prophètes et des enseignants: Barnabas, Siméon – surnommé le Noir –, Lucius – de Cyrène –, Manaën – compagnon d'enfance d'Hérode, qui régnait sur la Galilée –, et Saul”

B1914[582]: „Și erau oarecari la biserica cea din Antiohia, proroci și învățători; Varnava și Simon ce se chemà Niger, și Luchie Chirineanul, și Manain, cari erà crescut împreună cu tetrarhul Irod, și Savlu”.

B2008[583]: „Și erau în Biserica din Antiohia prooroci și învățători: Barnaba și Simeon, ce se chema Niger, Luciu Cireneul, Manain, cel ce fusese crescut împreună cu Irod tetrarhul, și Saul”.

Am redat doar câteva dintre cele mai importante ediții ale Bibliei, care au variante diferite asupra traducerii cu fidelitate a textului din *Fapte* 13, 1, la care ne vom referi, deoarece se face referire la cadrul eclezial. Vom face în acest sens câteva observații:

Înainte de orice, trebuie să remarcăm textul din *Fapte* 13, 1a. Ne interesează în principal termenul „ἐκκλησίαν”. Ne întrebăm: ce relevanță avea acest termen pentru mentalitatea apostolilor, din moment ce dogma Bisericii nu era definitivată? „Cheia” hermeneuticii se află, presupunem, în cuvintele lui J. Klausner cel care își încheie ampla demonstrație asupra procesului și morții lui Iisus cu următoarele cuvinte: „Aici se termină viața lui Iisus și începe istoria creștinismului”[584]. Să fi fost această mentalitate tipică primelor comunități creștine?

Sf. Irineu de Lyon[585], părinte bisericesc din sec. al II-lea, considera că acolo „unde e Biserica, acolo e Duhul lui Dumnezeu și unde e Duhul lui Dumnezeu, acolo e și Biserica și tot harul, iar Duhul este adevărul”[586]. Scopul Sf. Irineu

---

[581] *Le Nouveau Testament commenté et illustré*, traduit du grec en français courant, Éditions du Signe – Biblio, Paris, 2005, p. 279.

[582] *Biblia adică Dumnezeeasca Scriptură a Legii Vechi și a celei Nouă*, Tipografia Cărților Bisericești, București, 1914, p. 1487.

[583] *Bibilia sau Sfânta Scriptură*, EIBMBOR, București, 2008, p. 1252.

[584] Joseph KLAUSNER, *Jésus de Nazareth. Son temps, sa vie, sa doctrine*, Payot, Paris, 1933, p. 514.

[585] Cea mai bună ediție critică a operei Sf. Irineu de Lyon este aceea a lui A. Rousseau, B. Hemmerdinger, L. Doutreleau și Ch. Mercier în colecția „Sources chrétiennes”, Nr. 210-211 (cartea III), Nr. 100 (cartea IV), Nr. 152-153 (cartea V), ultimele reproduc textul latin și o variantă textuală grecească ce s-a păstrat, posibilul text original, Paris, 1965-1979. Referințele la opera lui Irineu de Lyon vor fi preluate din această ediție.

[586] ST. IRÉNÉE DE LYON, *Contre les hérésies*, III, 24. 1, tom II, coll. *Sources chrétiennes* 211, Éditions du Cerf, Paris, 1974, pp. 473-475.

este acela de a combate ereziile cu armele Bisericii[587] și, bineînțeles, polemica. Dar, oare, Sf. Irineu a preluat și dezvoltat o tradiție mai veche, sau este primul care avansează o pnevmatologie în cadrul creștinismului? El precizează că facțiunea valentinienilor din cadrul gnosticismului, care pretindeau că ar deține tradiții pe care Hristos le-a încredințat pe ascuns apostolilor, de la care le-au preluat gnosticii[588] este – cel puțin din punctul său de vedere –, una aberantă. Argumentația Sf. Irineu se referă la tradiția autentică a transmiterii învățăturilor lui Iisus nu doar celor care sunt deja inițiați ci, mai ales, celor care cred în Evanghelia „conservată" de Biserică. Prin urmare, credem că, datorită vechimii afirmațiilor lui Irineu, pe care acesta le transmite urmând cu fidelitate tradiția apostolică, informațiile sale cu privire la eclesiologie și pnevmatologie provin dintr-o sursă autentică și nu sunt încă deformate de evoluția doctrinară, așa cum se va întâmpla în secolele următoare.

Citatul din Sf. Irineu ne interesează pentru că, aici, încă din secolul al II-lea, avem informații prețioase prin care reiese clar acea pnevmatologie „ascunsă" de Ev. Luca în primul verset din *Fapte* 13. Pentru exeget, mărturiile timpurii sunt prețioase. Aici, argumentația ne ajută să înțelegem că Biserica era principalul mijloc al harului. De aceea, este deosebit de importantă o privire de ansamblu asupra textului integral al cap. 13. Există de multe ori tendința de a suprima anumite părți, motivând că cercetarea este strict terminologică. Cu toate că există o parte veridică a acestei situații, totuși, trebuie analizată imaginea integrală a cap. 13. Pornind de la textul grecesc, în cele ce urmează, vom face o analiză terminologică, de un real ajutor fiind manuscrisele.

Analiza gramaticală a textului din *Fapte* 13, 1

Ἦσαν δὲ ⸆ἐν Ἀντιοχείᾳ κατὰ τὴν οὖσαν ἐκκλησίαν προφῆται καὶ διδάσκαλοι ⁚⸋ὅ τε⸌ Βαρναβᾶς καὶ Συμεὼν ὁ ⸀καλούμενος Νίγερ καὶ Λούκιος ὁ Κυρηναῖος, Μαναήν τε Ἡρῴδου τοῦ τετραάρχου σύντροφος καὶ Σαῦλος.

---

[587] Stylianos G. PAPADOPOULOS, *Patrologie*, vol. I, trad. de Adrian Marinescu, Ed. Bizantină, București, 2006, p. 282.

[588] ST. IRÉNÉE DE LYON, *Contre les hérésies*, I, 25. 5, coll. *Sources chrétiennes* 263, Éditions du Cerf, Paris, 1979, pp. 98-99.

Primul verset din capitolul 13, la prima vedere, nu este dificil din punctul de vedere al criticii textuale. Problemele apar atunci când se observă câțiva termeni care, aparent, nu au nimic comun cu cele mai timpurii manuscrise. Vom analiza acești termeni pe rând, urmărind parcursul istoric al interpolărilor textuale.

δὲ este o conjuncție adversativă care este utilizată cu precădere în cărțile istorice ale Noului Testament. Apare foarte rar în literatura ioaneică, dar și în literatura apocaliptică.

ἐν este prepoziție care are sens de „în", „în domeniul..." sau, în unele cazuri, poate avea și sens de „în interiorul". Prepoziția cere cazul dativ și, de obicei, în cadrul Noului Testament, se utilizează în următoarele situații:

1. În interiorul unor propoziții sau fraze, în limitele unui anumit spațiu. Exemple: ἐν γαστρί (*Matei* 1, 18), cu sensul de „a rămâne însărcinată"; apoi, în Evanghelia după Luca, acolo unde întâlnim: ἐν τῇ Ἰουδαία, καὶ ἰδοὺ γυνὴ ἥτις ἦν ἐν τῇ πόλει ἁμαρτωλός, καὶ ἐπιγνοῦσα ὅτι κατάκειται ἐν τῇ οἰκίᾳ τοῦ Φαρισαίου κομίσασα ἀλάβαστρον μύρου (*Luca*, 7, 37). Versetul se referă la femeia păcătoasă care aduce un alabastru cu parfum în casa fariseului pentru ca să-L ungă pe Hristos. Desigur, exemplele pot continua. În unele locuri, această prepoziție arată conținutul unei scrieri noutestamentare. Exemple: ἐν τῇ ἐπιστολή (*1Corinteni* 5, 9), care explică de ce apostolul a scris informațiile respective în epistola sa, „în epistola mea v-am scris...". O altă situație este aceea în care autorul dorește să arate că o informație vechitestamentară este veridică, mai ales dacă se referă la o profeție mesianică: τότε εἶπον, Ἰδοὺ ἥκω ἐν κεφαλίδι βιβλίου γέγραπται περὶ ἐμοῦ, τοῦ ποιῆσαι ο θεος το θελημα σου, care aici arată importanța numelui lui Dumnezeu „în capul (la începutul) cărții...". Un alt sens important al acestei prepoziții, este acela că, în anumite situații, poate fi aplicat la lucrurile care nu sunt percepute de simțuri. De exemplu: ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν ὅτι πᾶς ὁ βλέπων γυναῖκα πρὸς τὸ ἐπιθυμῆσαι [αὐτὴν] ἤδη ἐμοίχευσεν αὐτὴν ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτοῦ. Textul se referă la femeia care era acuzată de adulter. Mântuitorul Hristos este tranșant: „Cel care se uită cu poftă la femeie, a și comis adulter cu ea în inima lui" (*Matei* 5, 28).
2. Al doilea sens al acestei prepoziții, atunci când se află în cazul dativ, este acela că, în această situație, poate să îndice în anumite cazuri apartenența

și natura, sufletul sau chiar gândul cuiva. Astfel, ἀπεθάνετε γὰρ καὶ ἡ ζωὴ ὑμῶν κέκρυπται σὺν τῷ Χριστῷ ἐν τῷ θεῷ, arată sensul teologic al vieții care „cu Hristos este ascunsă în Dumnezeu” (*Coloseni* 3, 3).

3. Următorul sens al cuvântului „în”, este identic cu cel al cuvântului german „an”. De obicei acesta este pronunțat cu sensul de „în care”. Termenul poate deveni unul operativ dacă se referă la o persoană sau la un lucru în care există putere: „Ἐγὼ δὲ οὐ κέχρημαι οὐδενὶ τούτων οὐκ ἔγραψα δὲ ταῦτα, ἵνα οὕτως γένηται ἐν ἐμοί· καλὸν γάρ μοι μᾶλλον ἀποθανεῖν ἤ τὸ καύχημα μου οὐδεὶς κενώσει”. Eu nu m-am folosit de niciunul din aceste drepturi. Și nu vă scriu aceste lucruri ca să cer să se facă așa în mine; căci aș vrea mai bine să mor decît să-mi ia cineva pricina mea de laudă (*1Corinteni* 9, 15). Deși poate fi tradus în mai multe feluri, iar logica impune sensul: „cu mine” sau „pentru mine” etc., termenul exact după textul grecesc este „în mine”. Deși pare lipsit de logică, totuși apostolul se referă la propria sa persoană. Nu dorește să se folosească de unele din drepturile care țin de normalitate, deoarece singurul său motiv de laudă este tocmai apostolia dedicată lui Hristos.

Am redat mai sus doar câteva exemple sugestive din Noul Testament în care este folosit termenul grecesc „ἐν”. Ceea ce suscită interesul exclusiv pentru acest studiu este faptul că în versiunile critice, termenul apare ca fiind o interpolare. Potrivit lui E. Nestle[589], cele mai vechi manuscrise care ne sunt cunoscute, au inserat în acest loc termenul τινες. Aici există două opinii care par să se contrarieze: dacă Karl Lahmann și C. von Tischendorff consideră că originalul acestui text ar fi Ἦσαν δὲ, pe de altă parte există argumentarea obiectivă că textul original ar fi următoarul: Ἦσαν δὲ τινες Ἀντιοχείᾳ κατὰ τὴν οὖσαν ἐκκλησίαν προφῆται..., mai apropiat de textul lucanic εἶπεν δὲ πρὸς αὐτοὺς· τίνες οἱ λόγοι οὗτοι οὓς ἀντιβάλλετε πρὸς ἀλλήλους περιπατοῦντες καὶ ἐστάθησαν σκυθρωποί. Traducerea: „El le-a zis: «Ce vorbe sunt acestea pe care le schimbați între voi pe drum?» Și ei s-au oprit, uitându-se triști” (*Luca* 24, 17). Așadar, textul original amintea de vremea în care „Biserica ce era în Antiohia...”. Manuscrisele mai noi, au înlocuit pronumele „ce”, „care” cu termenul „în”. Termenul, așa cum apare aici, nu are vreo influență decisivă asupra textului original. Nici din punct de

[589] A se vedea ediția critică a *Novum Testamentum graece et latine*, p. 337.

vedere al ermineuticii, nici din punct de vedere al înțelesului pe care îl are înlocuirea pronumelui „ce”, nu poate fi vorba despre o eroare traductologică. Sensul, în ambele cazuri, este același.

ὅ τε articolul hotărât masculin, singular ὅ, însoțit în această interpolare de disjuncția τε, este o variantă problematică. Interpolarea apare destul de târziu, dacă ne referim la **Codexul D**[590] care, spre deosebire de variantele mai târzii, este folosit ca variantă textuală în Vulgata. Ediția Vulgata traduce „ὅ τε” prin „in quibus”[591], ceea ce ar putea fi tradus „între care”. Textul ar deveni astfel sub următoarea formă: „În Biserica care era în Antiohia erau profeți și învățători [dintre care îi amintesc pe]: Barnaba, Simeon....”. Forma aceasta este mai clară, concisă și, nu în ultimul rând, mai logică. Textul se referă la Biserica locală din Antiohia. Aici, erau, desigur, mai multe persoane care aveau daruri speciale. Dintre acestea, Ev. Luca le enumeră doar pe cele mai importante. De aici logica pe care o transmite „Vulgata”.

Un alt aspect important al acestui prim verset este acela că, spre deosebire de celelalte nume care apar, Simeon este numit: *Niger*. Problema apare atunci când se folosește cuvântul „καλούμενος”. Variantele mai vechi, au aici termenul „επι-” care, la origine, poate avea funcția de adverb sau prepoziție. În acest caz, este un sufix care are menirea de a expune direct ce nume avea acest Simeon „Νίγερ”. Din nou este vorba despre un cuvânt care a fost prescurtat, fără a i se denatura înțelesul. „Simeon cel numit *Negru*” (*Fapte* 13, 1), denotă cel mai probabil originea acestui Simeon. Așa cum precizează cercetătorul E. Jacquier[592], numele acestui Simeon provine de la faptul că, fiind african de origine, era negru.

Fie că vorbim despre edițiile integrale ale Bibliei, fie că ne referim la traducerile parțiale, anume la Noul Testament, se observă câteva diferențe textuale.

---

590 Codexul *Bezae Cantabrigensis*, notat în special **D**, apare în versiunile Nestle-Aland, notat **05**. A se vedea în acest sens următoarele lucrări de referință: Kurt ALAND, Barbara ALAND, *The Text of The New Testament. An Introduction to the Critical Editions and to the Theory and Practice of Modern Textual Criticism*, William B.Eermands Publishing, Grand Rapids, ²1995, p. 72; Bart D. EHRMANN, *The New Testament: A Historical Introduction to the Early Christian Whritings*, New York, 2004, p. 480; Bruce METZGER, *The Text of the New Testament: Its Transmission, Corruption, and Restoration*, Oxford University Press, Oxford, 2005.

591 *Biblia Sacra juxta Vulgatam Clementinam* editionibus a Michaele Tuueedale, Londoni, 2005, p. 1382.

592 E. JACQUIER, *Actes des Apôtres*, Paris, 1926, p. 379.

Diferențele sunt, pe de o parte de natură lingvistică – evoluția limbii este un factor determinant în această situație, a doua parte, cea mai importantă, o reprezintă modelele care au stat la baza anumitor traduceri. Un element aparte este specificarea geografică „qui régnait sur la Galilée” prezentă în ediția Noului Testament ilustrată și editată în Franța[593]. Toate manuscrisele, inclusiv ediția critică *Nestle-Aland*, nu specifică locul în care domnea Irod tetrarhul. De ce s-a optat pentru o astfel de interpolare? Motivul este simplu: faptul că ediția Noului Testament la care ne referim nu este una critică, ci este adresată în principal publicului larg, coordonatorii francezi au utilizat acest mic detaliu pentru că doreau ca acest text să fie inteligibil cititorilor care nu sunt specialiști. Așa se explică faptul că ne aflăm în fața unei traduceri care prezintă interpolări ce nu provin din vreun manuscris biblic.

Fapte 13, 2. Istoria textului. Importanța pentru studierea pnevmatologiei

Λειτουργούντων δὲ αὐτῶν τῷ κυρίῳ καὶ νηστευόντων εἶπεν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον· ἀφορίσατε δή μοι τὸν Βαρναβᾶν καὶ Σαῦλον εἰς τὸ ἔργον ὃ προσκέκλημαι αὐτούς.

Încă de la început trebuie menționat faptul că versetul al doilea nu a suferit de-a lungul timpului interpolări textuale și denaturări funcționale care apar în majoritatea versetelor ce alcătuiesc *Fapte* 13. Situații similare ca structură în cadrul acestui capitol întâlnim doar la versetele 9, 13, 15[594], 21, 24, 34, 36, și 37. Chiar dacă lucrurile stau în acest fel, totuși trebuie remarcat faptul că analiza și traducerea acestui verset nu se simplifică. Există, desigur, și în această situație probleme traductologice. În cele ce urmează, vom proceda la fel ca în cazul primului verset.

Λειτουργούντων este primul verb, masculin, plural cu care ne întâmpină versetul 2. Forma inițială este „λειτουργέω” care înseamnă a fi în slujba Statului,

---

593 *Le Nouveau Testament commenté et illustré*, traduit du grec en français courant, Éditions du Signe – Biblio, Paris, 2005.

594 Cu mențiunea că, în această situație avem de a face cu un text al unui manuscris original. A se vedea E. NESTLE, *Novum Testamentum graece et latine*, p. 338.

a efectua un serviciu religios. Desigur, a lucra pentru folosul public, a presta un serviciu, sunt forme cu care poate fi tradus acest verb. Încă un aspect: în sens biblic, la origine, el poate să se refere la slujirea leviților din Vechiul Testament sau, de ce nu?, la slujirea prezbiterilor ori a diaconilor, pe care îi menționează Noul Testament.

Verbul „slujeau" mai poate avea forma de aorist infinitiv, situație în care ar apare scris în forma „λειτουργῆσαι". Trebuie să amintim că Fer. Augustin[595], în perioada patristică, amintește acest verb în celebrele sale „Confesiuni". Mult mai târziu, Henric Ernes Bindseil, în colecția monumentală „Corpus reformatorum"[596], face referire la situația concretă în care apare cuvântul „λειτουργῆσαι": λειτουργῆσαι se referă la cel care întreprinde o activitate favorabilă statului, pe cheltuiala proprie. Sensul teologic este acela că cel care slujește lui Dumnezeu trebuie să se dedice total în ceea ce face și să realizeze această slujire fără a se aștepta la o răsplată materială din partea lui Dumnezeu.

Urmează imediat conjuncția „δὲ", urmată de pronumele personal posesiv, genitiv, masculin, persoana a III-a, plural „αὐτῶν". Deși în cadrul Noului Testament acest pronume este folosit de 5606 ori, am ales două situații în care acesta apare în Evanghelia după Luca și în Fapte. În *Luca* 9, 27, apare forma „αὐτοῦ" care este genitivul pronumelui „αὐτός", cu sensul de „aici", „în acest loc": „Adevărat vă spun: sunt aici unii care nu vor gusta moartea până ce nu vor vedea împărăția lui Dumnezeu". O altă situație din literatura lucanică în care apare din nou „αὐτός"[597] ca adverb, este textul din *Fapte* 15, 34: „Dar Sila s-a hotărât să rămână acolo"[598].

---

[595] SAINT AUGUSTINE, *Confessions*, Thomas Nelson Publishers, Nashville, 1999, p. 270.

[596] Henricus Ernestus BINDSEIL, *Corpus reformatorum*, vol. 28, Brunsvigae, 1853, p. 623.

[597] Formele în care mai poate apare acest pronume sunt următoarele: αυτα, αὐτά, αὐτὰ, αυταις, αὐταῖς, αυτας, αὐτάς, αυτη, αὐτὴ, αὐτῇ, αὕτη, αυτην, αὐτήν, αὐτὴν, αυτης, αὐτῆς, αυτο, αὐτό, αὐτὸ, αυτοι, αὐτοί, αυτοις, αὐτοῖς, αυτον, αὐτόν, αὐτὸν, αὑτὸν, αυτος, αὐτός, αὐτὸς, αυτου, αὐτοῦ, αὑτοῦ, αυτους, αὐτούς, αὐτοὺς, αυτω, αὐτῷ, αυτων, αὐτῶν, ἑαυτοῦ, ἑαυτούς, ἑαυτοὺς, ἑαυτῶν.

[598] Am ales utilizarea acestui verset doar pentru că, în această situație „αὐτός" înseamnă „acolo". Este important de precizat că nu toate manuscrisele Noului Testament conțin acest verset. Deși **D** a fost încadrat de Kurt și Barbara Aland în categoria IV, totuși, la o analiză mai atentă descoperim că acest Codex are ca antecedenți câțiva papiruși și o singură uncială: P 48 și P 69, datate ~ 250; apoi, în perioada imediat următoare, P 38 și unciala 0171, datate ~ 300. Codex **D** este datat în secolul V, ~ 450. Așadar interpolarea nu apare în textele dinaintea secolului III. Problema apare și datorită receptivității acestui verset de-a lungul timpului. Au

Interesantă este partea a doua a versetului. Biblistul H.I. Marshall[599], în comentariul său la *Fapte*, prezintă două conexiuni noutestamentare care ne ajută să înțelegem implicațiile pnevmatologice[600]. Ambele texte la care face referire sunt din literatura paulină, anume din *2Corinteni* 6, 5 și 11, 27. În cele ce urmează, vom face exegeza acestor texte.

2Corinteni 6, 5

Dacă multe din textele pauline au fost contestate, fără dar și poate, epistola 2Corinteni îi aparține cu siguranță Ap. Pavel[601]. Deși H. Marshall afirmă că această practică a postului și a rugăciunii, pentru a primi harul Sfântului Duh, nu este atestată ca o practică a Bisericii primare[602] credem că justificarea nu este suficientă. Cercetătorul E. Lhose susține că trimiterea lui Barnaba și a lui Saul este făcută după tiparul trimiterii unui *șaliach*, adică a unui apostol evreu[603]. Conexiunea textului lucanic cu textul din *1Regi* 14, 6 arată că verbul *șalach* înseamnă „a trimite". Opiniile cele mai pertinente ale exegeților susțin că *șaliach*-ul, ca instituție iudaică, apare în cadrul iudaismului rabinic către secolul al II-lea î.Hr., dar se crede că ea a existat și înainte[604]. Care este legătura cu cele două texte pauline de mai sus? Potrivit exegeților, textul din *2Corinteni* 6, 5 se împarte în patru

existat modalități diferite ca formă de a-l recepta. Spre exemplu, „αυτου" este folosit în *Vulgata clementina*: „Judas **autem** solus abiit Jerusalem". A se vedea *Biblia Sacra juxta*, p. 1386.

599 Howard I. MARSHALL, *Faptele Apostolilor*, pp. 229-231.

600 Pnevmatologia lucanică a fost un subiect studiat intens. Amintim aici câteva studii: G. STÄHLIN, „Τὸ πνεῦμα Ἰησοῦ", în: Barnabas Lindars, Stephen S. Smalley (eds.), *Christ and Spirit in the New Testament*, Cambridge University Press, Cambridge, 1973, pp. 229-252; S.G. WILSON, *The Gentiles and the Gentile Mission in Luke-Acts*, Cambridge University Press, Cambridge, 1973, pp. 82-181; W. BOSSUET, *Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter*, Reuther und Reichard, Berlin, 1903, p. 526. Deși este o lucrare importantă, totuși are câteva defecte. Unul dintre marile defecte ale acestei lucrări este examinarea parțială a surselor „de primă mână".

601 Despre acest subiect a se vedea lucrarea lui Bart D.EHRMANN, *Petru, Pavel și Maria Magdalena. Ucenicii lui Isus între istorie și legendă*, trad. de Mădălina Constantin, Humanitas, București, 2011, p. 162. Informații importante despre epistolele pauline pot fi cercetate în lucrarea lui Bo Ivar REICKE, *Reexamining Paul's Letters: The History of the Pauline Correspondence*, Trinity Press International, Harrisburg, 2001, pp. 164.

602 H. I. MARSHALL, *Faptele Apostolilor*, p. 230.

603 Eduard LHOSE, *Die Ordination Im Spatjudentum Und Im Neuen Testament*, Evangelische Verlagsanstalt, Berlin, 1951, p. 71.

604 În această privință sunt valoroase următoarele studii: Thomas F. TORRANCE, *Consecration and Ordination*, Oliver and Boyd, Edinbrough, 1958, p. 237; E.J. KILMARTIN, „Ministry and Ordination in Early Christianity against a Jewish Background", în: *Studia Liturgica*, 13 (1979), p. 47.

strofe (vv. 4b-5; 6-7a; 7b-8a; 8b-10). În ultima strofă e foarte evidentă o notă apologetică[605]. Această chestiune ne va preocupa mai târziu. Din ceea ce scrie Ev. Luca, pare a fi dorit să se refere la o misiune cu caracter temporal. În *Fapte* 14, 26, el vorbește despre întoarcerea celor doi apostoli din Antiohia și vorbește despre misiunea lor ca despre o misiune încheiată: „τὸ ἔργον ὃ ἐπλήρωσαν".

Din punct de vedere al criticii textuale, ultima parte a v. 26 nu este problematică: aici nu avem nici interpolări textuale, nici diferențe majore de text din manuscrisele ce ne-au survenit. Așadar, ajungem la concluzia că, spre deosebire de alte părți din *Fapte* – de exemplu, o bună parte a cap. 13 clarifică chestiunea implicațiilor pnevmatologice din textul lucanic. Avem un verset care „a scăpat" de intervenția scribilor și de trunchierea adevărului. În altă ordine de idei, după despărțirea celor doi apostoli, Sf. Luca nu-l mai numește pe Sf. Pavel cu acest apelativ: „apostol". Sf. Luca va rezerva acest drept doar pentru cei doisprezece, ceea ce înseamnă că denumirea de „Apostol" din cap. 14 trebuie interpretată ca o traducere a ebraicului *șaliach*, adică o persoană care este rânduită să ducă la îndeplinire o misiune pe termen scurt[606].

Important este faptul că în *Fapte* 14, 23, postul sau abstinența de la mâncare este asociată cu rugăciunea la întâlnirea conducătorilor bisericii locale. În problema din *2Corinteni* 6, 10, opozanții Ap. Pavel au folosit refuzul de a accepta ajutorul corintenilor pentru a dovedi că el nu era un apostol[607]. Din observațiile de mai sus, deducem că harul Sfântului Duh nu trebuie să fie zadarnic: dacă apostolii Pavel, Timotei și Apollo, sunt colaboratori ai lui Dumnezeu (*1Corinteni* 3, 9; *1Tesaloniceni* 3, 2), această colaborare nu trebuie să fie zadarnică. Cooperarea umană este esențială pentru ca puterea Evangheliei (*Romani* 1, 16) să acționeze în mod eficace. Acolo unde nu există receptivitate și deshidere pentru kerigma apostolică, apostolii vor putea atenua forța cuvintelor Evangheliei (*1Corinteni* 1, 17[608]).

---

605 Raymond E. BROWN et.alii., *Introducere și comentariu la Sfânta Scriptură*, vol. VII, trad. de Pr. Dumitru Groșan, Ed. Galaxia Gutenberg, Târgu-Lăpuș, 2008, p. 170.
606 Ernst BEST, „Acts XIII, 1-3", în: *Journal of Theological Studies*, 11 (1968), p. 346.
607 W. SCHRAGE, „Leid, Kreuz und Eschaton: Die Peristasenkataloge als Merkmale paulinischer theologia crucis und Eschatologie", în: *Evangelische Teologie*, 34 (1974), pp. 141-175.
608 Raymond E. BROWN et.alii., *Introducere și comentariu la Sfânta Scriptură*, p. 170.

***2Corinteni* 11, 27**

Κόπῳ καὶ μόχθῳ, ἐν ἀγρυπνίαις πολλάκις, ἐν λιμῷ καὶ δίψει, ἐν νηστείαις πολλάκις, ἐν ψύχει καὶ γυμνότητι. Traducerea: „Muncă și trudă, în privegheri, de multe ori (πολλάκις) în foame și sete, de multe ori în posturi, de multe ori în frig și lipsiți de haine" (trad. autorului).

Ținând cont de contextul istoric în care scrie Ap. Pavel, trebuie să menționăm că aceste lipsuri despre care vorbește sunt, fără dar și poate, problemele celui care călătorea într-un teritoriu dificil și care nu reușea să ajungă la un han înainte de căderea nopții[609]. Cu siguranță că, în călătoriile misionare, Ap. Pavel se confruntase în dese rânduri cu aceste probleme. Preocuparea sa pentru bunul mers al Bisericii lui Hristos era o suferință exterioară a apostolului neamurilor. Dacă aceste informații s-au dovedit a fi reale, putem să concluzionăm în finalul acestei analize că exegetul H. Marshall a avut dreptate să considere că practica postului nu era generalizată în Biserica Primară. Studiind *2Corinteni* 11, 27, putem conchide că Ap. Pavel se referă la condițiile precare oferite de diferitele stadii ale misiunii de predicare a Evangheliei. Faptul că v. 27b identifică o formă a postului, nu trebuie privit ca o condiționare a Bisericii, ci, trebuie privit din perspectiva postului impus de condiții neprielnice. Însă problematica este și mai diversificată.

Dacă informațiile survenite din viața de zi cu zi a Orientului Apropiat Antic sunt transpuse într-o epistolă ca aceasta, adresată corintenilor, atunci poate să fie postul o condiție *sine qua non* pentru a veni harul Duhului Sfânt? Ne aflăm într-o situație delicată. Rezolvarea vine din nou din studierea manuscriselor biblice. Sunt câteva texte neotestamentare corupte de scribi care, din dorința de a-și fundamenta ascetismul pe textele Scripturii, au inserat versete ca acesta din *Matei* 17, 21: „Hoc autem genus non eiicitur nisi per orationem, et ieiunium". Tradus, versetul este unul recunoscut de majoritatea credincioșilor: „Acest neam [de diavoli – n.n.] nu este aruncat afară decât cu rugăciune și cu post" (trad. autorului). În niciun manuscris grecesc textul nu apare. Potrivit lui B. Metzger[610] inserarea

[609] Raymond E. BROWN et.alii., *Introducere și comentariu la Sfânta Scriptură*, p. 192.
[610] Bruce METZGER, *A Textual Commentary On the Greek New Testament*, p. 35.

ar fi fost luată de copiști din Evanghelia după Marcu (9, 29)[611]. Deși pare rezolvată, problema abia acum apare. Dacă știm că scribii au copiat un text din Evanghelia după Marcu și l-au inserat în Evanghelia după Matei, cum putem susține că avem de-a face cu un criteriu al ascezei, adăugat la adevărata Tradiție cu intenții denominaționale? Documentul „Q", care a stat la baza Evangheliei lui Marcu, are o vechime considerabilă. Dacă găsim în acest document orice fel de referințe la o tradiție care ar susține că postul este esențial pentru a dovedi că, cei care postesc, primesc harul Duhului Sfânt, atunci, fără îndoială, am rezolva problema. În acest sens, B. Ehrmann[612] susține că, printre altele, doctrina ascetică din primele secole a avut un impact decisiv asupra modificărilor aduse de către copiști textului biblic. În originalul Evangheliei după Marcu, atunci când Iisus scoate un demon pe care ucenicii nu au fost în stare să-l alunge, El le spune: „Asta se întâmplă numai prin rugăciune" (*Marcu* 9, 29). Scribii de mai târziu au venit cu un adaos potrivit, având în vedere practicile lor, așa că acum Iisus spune că: „Așa se întâmplă numai prin rugăciune și post"[613]. Textul cu interpolări, în originalul grecesc, este acesta: „καὶ εἶπεν αὐτοῖς· τοῦτο τὸ γένος ἐν οὐδενὶ δύναται ἐξελθεῖν εἰ μὴ ἐν προσευχῇ⸆"[614].

Interpolarea pe care o semnalăm la finele versetului arată variantele textuale în ediția critică a lui Erwin Nestle. Prin urmare, postul – cel puțin atunci când ne referim la capitolul 13 din *Fapte* –, nu poate fi considerat fundament biblic esențial pentru primirea harului Sfântului Duh. În cel mai fericit caz, tradiția ascetică poate fi semnalată ca o atestare în ceea ce privește postul.

În concluzie, dacă este să facem referire la textele din *2Corinteni* 6, 5; 11, 27, sau, în particular, la ultimul text din Epistola către Corinteni, trebuie să luăm în considerare ca autentică interpretarea exegetică a lui H. Marshall.

---

[611] Traducătorii ediției *Noului Testament* de la Editura Sapientia țin cont de aceste aspecte. La pagina 54 din ediția pe care am citat-o, versetul 21 lipsește, textul său fiind redat într-o notă de subsol, nota „a".

[612] Bart D. EHRMANN, *Răstălmăcindu-L pe Iisus*, p. 121.

[613] Bart D. EHRMANN, *Răstălmăcindu-L pe Iisus*, p. 121.

[614] *Novum Testamentum Graece et Latine*, p. 111.

Fapte 13, 3: text, context, exegeză și pnevmatologie

Text

Ca observație preliminară, textul din *Fapte* 13, 2 nu prezintă probleme majore. Varianta grecească, originală, este următoarea: τότε νηστεύσαντες καὶ προσευξάμενοι⸆καὶ ἐπιθέντες τὰς χεῖρας αὐτοῖς °ἀπέλυσαν – „Atunci, după ce au postit și s-au rugat (προσευξάμενοι – verb, aorist medio-pasiv, nominativ, masculin, plural) și-au pus mâinile peste ei și i-au lăsat să plece” (trad. autorului).

Sunt două diferențe între textul pe care îl avem actualmente și varianta originală. Prima interpolare este cea din *Codex Bezae Cantabrigiensis* (**D**)[615]. În **D** apare – ca un fapt deosebit –, după aoristul medio-pasiv προσευξάμενοι termenul πάντες, tradus de edițiile latine prin „cu toții”. **D**^{05} descrie Biserica din Antiohia care se ruga permanent ca răspuns la ceea ce Duhul Sfânt le poruncea. O altă particularitate a Codexului **D**^{05} este faptul că înlătură verbul principal. În schimb, *Codex-ul Laudianus* (**E**^{08})[616], datând din secolul al VI-lea, îl preia din **D**^{05}. În *Codex-ul Vaticanus* (**B**^{03}), datat în secolul IV, omisiunea este de remarcat: în cele mai multe cazuri, acolo unde pronumele este înlăturat, după ultimul verset, două verbe pot viza același lucru. Inserarea acestui termen este una care aparține variantei vestice.

Interesant este că ultima parte a versetului lipsește din cele mai importante manuscrise. Astfel lucrurile sunt simplificate. Există un punct interesant în ceea ce privește interpretarea exegetică. Deși anumiți teologi s-au folosit – pe baza textului – de interpretări care vorbeau direct despre hirotonie, totuși, aici este vorba despre o binecuvântare prin care Biserica s-a asociat cu ei și i-a încredințat harului lui Dumnezeu (*Fapte* 14, 26). Și aici, textul lui E. Nestle nu prezintă interpolări care să ne ducă cu gândul la o altfel de interpretare sub auspiciile doctrinei creștine care abia se forma. Avem de-a face cu o variantă păstrată în cele mai timpurii manuscrise, ceea ce ne face să credem că exegeza care pune accentul pe hirotonie este, de fapt, confesională. Analizând termenii constatăm că v. 3 poate fi împărțit în două părți: „Atunci, după ce au postit și s-au rugat/și-

[615] Joseph RIUS-CAMPS, Jenny READ-HEIMERDINGER, *The Message of Acts in Codex Bezae. A Comparsion with the Alexandrian Tradition: Acts 13, 1-18, 23*, vol. 3, T&T Clark, Edinburgh, 2007, p. 101.

[616] Kurt ALAND, Barbara ALAND, *The Text of The New Testament*, p. 110.

au pus mâinile peste ei și i-au lăsat să plece”. Prima parte este centrată pe două condiții: v. 3a postul și rugăciunea; în schimb, v. 3b este centrat pe misiunea apostolică. Versetul are trei verbe la modul participiu, timpul aorist: „νηστεύσαντες”, „προσευξάμενοι” și „ἐπιθέντες”, legate între ele prin conjuncția „καὶ”. Aoristul exprimă aspectul momentan al unei acțiuni trecute sau, în unele situații, exprimă aspectul momentan al unei acțiuni trecute, fără nicio referire la prezent. Versetul relatează că membrii comunității au postit, s-au rugat și, în final, și-au pus mâinile peste Barnaba și Saul. Permanent apare o acțiune trecută și nefinalizată. Nu ni se spune nici când au postit, nici cât, nici cum au făcut-o. La fel stau lucrurile și atunci când se vorbește despre rugăciune și punerea mâinilor.

Context și exegeză

V. 3 este consecința îndemnului venit de la Duhul Sfânt. După ce Barnaba și Saul au fost „puși de-o parte” pentru ceea ce este cunoscut în istorie ca prima călătorie misionară, prin post, rugăciune și punerea mâinilor, aceștia pleacă. Problema care se pune este în legătură cu menționarea unui ritual de investitură, compus din două părți: postul și rugăciunea ca părți preliminare și, apoi, punerea mâinilor. Vom centra exegeza pe acestă problemă care, așa cum vom vedea, nu a putut evita interpretările confesionale.

După ce Biserica a ales pe cele șapte ajutoare, ei (posibil apostolii) s-au rugat și și-au pus mâinile peste ei[617]. În mod similar și în Biserica din Antiohia ei s-au rugat și și-au pus mâinile peste Barnaba și Saul pentru trimiterea lor în lucrarea misionară[618]. De aici pleacă mai multe interpretări. Una dintre cele mai interesante interpretări este cea a lui John F. Tipei[619]. În cadrul acestei lucrări doctorale susținută la Universitatea Sheffield din Anglia, Tipei investighează tehnicile procedurale și semnificația efectelor perceptibile ale punerii mâinilor în Noul Testament. În opinia lui, v.3 din *Fapte* 13 conține o parte interesantă pentru că, în afară de punerea mâinilor asupra Ap. Pavel la convertire, acesta

[617] H.L. STRACK, P. BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch: Das Evangelium nach Markus, Lukas und Johannes und die Apostelgeschichte*, vol. 2, Münich, ^{3}1961, pp. 647-661.
[618] D. DAUBE, *The New Testament and Rabbinic Judaism*, Athlone, London, 1956, p. 224.
[619] John F. TIPEI, *Punerea mâinilor. Semnificația actului în Sfânta Scriptură și în literatura greco-romană*, Ed. Casa Creștină, Oradea, 2002, p. 439.

este singurul caz în care un apostol este cel care primește punerea mâinilor, nu cel care o îndeplinește[620]. În continuare, Tipei vorbește despre ambiguitatea textului cu privire la numărul celor care și-au pus mâinile peste Barnaba și Saul. Mai departe, se referă la inserarea din **D[05]** care arată că toți și-au pus mâinile peste ei. De aici pornesc o serie de considerente. Dacă pentru mulți cercetători prima călătorie misionară este pusă sub semnul întrebării, alții sunt de părere că *Faptele Apostolilor* au la bază trei surse.

Aceste opinii sunt susținute de teoria lui A. Harnack[621]care postulează existența a trei surse scrise din *Faptele Apostolilor*. El le numește „Ierusalim A", din care s-au inspirat capitolele 3, 1 – 5, 16; 8, 5-40; 9, 31 – 11, 18; apoi sursa „Ierusalim B", din care presupune că sunt extrase pasajele 2, 1-47; 5, 17-42 și o sursă pe care o numește „Antiohia" din care fac parte capitolele 6, 1 – 8, 4; 11, 19-30 și 12, 25 – 15, 35[622]. În deceniile care au urmat, ipoteza lui Harnack a fost din ce în ce mai interesantă. Acest interes a generat alte studii. Ceea ce ne interesează în mod deosebit este urmărirea sursei „Antiohia", datorită faptului că aici se află textul din *Fapte* 13. Când vine vorba despre această sursă, opiniile sunt împărțite. Practic, avem două grupuri de cercetători: primii consideră că „Antiohia" este o sursă extrem de importantă pentru studierea istoriei Bisericii Primare; însă, o parte restrânsă de cercetători, consideră că „Antiohia" este mai mult decât atât: pentru ei, această sursă este, fără dar și poate, o sursă scrisă care a fost urmată îndeaproape de Sf. Luca[623]. Interesant este că ipoteza lui Harnack nu coincide, de pildă, cu cea a lui Jeremias. Pentru acesta din urmă, studierea sursei începe practic cu *Fapte* 6, 1[624]. După ce studiază problematica textului, Jeremias concluzionează că aici există texte suprapuse. Când acestea sunt eliminate, ceea ce a rămas este, cu siguranță, originalul unei surse caracterizată de omogenitate. Problema este că, în această situație, nu avem o bază convingătoare

---

620 John F. TIPEI, *Punerea mâinilor*, p. 355.

621 Adolf VON HARNACK, *The Acts of the Apostles*, translated by rev. J. R. Wilkinson, Williams &Nordgate, London, 1909, p. 303. Despre poziția pe care și-o exprimă Harnack a se vedea și studiul lui Raymond F. COLLINS, *Introduction to the New Testament*, SCM Press, London, 1983, p. 138.

622 Raymond F. COLLINS, *Introduction to the New Testament*, pp. 162-202.

623 Donald GUTHRIE, *New Testament Introduction*, Intervarsity Press, Leicester, ^{3}1970, p. 283.

624 Donald GUTHRIE, *New Testament Introduction*, p. 283.

pentru a susține omogenitatea textuală folosind eliminarea, mai degrabă arbitrară a părților textuale la care se renunță, în general, din subiectivism.

Biblistul german R. Bultmann[625] recunoaște meritele lui Harnack, dar și pe cele ale lui Jeremias, însă vine cu o completare: el nu delimitează sursa „Antiohia” la fel ca predecesorii săi. Dimpotrivă, el consideră că sursa este prelungită în cap. 16, dar posibil și în 28, dar este parțial folosită în cap. 13-14. Însă Bultmann merge mai departe. El identifică două documente care sunt în legătură cu Biserica Antiohiei și care, probabil, au fost preluate de Ev. Luca din arhivele de aici. Cercetarea pare obscură. Această ipoteză presupune că în Antiohia, Biserica folosea un fel de cronică a istoriei sale timpurii, în ciuda faptului că E. Haenchen[626] afirmase că, în primele secole, creștinii nu aveau niciun interes de a scrie o istorie a Bisericii destinată generațiilor viitoare.

Concluzia noastră este aceea că Bultmann are dreptate: însuși Sf. Luca a căutat să scrie o istorie a Bisericii Primare. Ajungem la astfel de afirmații pentru că veridicitatea afirmațiilor lucanice poate fi verificată din trei puncte de vedere: cunoașterea situației sociale, politice și geografice din secolul I; relatarea evenimentelor consemnate și de alți istorici din vechime; acuratețea cu care a descris istoria și teologia Ap. Pavel[627].

Prin urmare, deși au fost voci care au contestat prima călătorie misionară, totuși, avem numeroase argumente istorice pentru a confirma că Ap. Luca relatează o istorie preliminară veridică a activității apostolilor Pavel și Barnaba. Ei trebuiau oficial investiți pentru o astfel de misiune. Odată ce am stabilit autenticitatea și utilitatea „punerii mâinilor”, în continuare, vom stabili caracterul acestui act. Cercetătorul A. Livermore[628] arată că acest act este cu precădere moral, nicidecum unul de consacrare. Studiul lui E.P. Sanders[629], dedicat Ap. Pavel,

---

625 Rudolf BULTMANN, „Zur Frange nach den Quellen der Apostelgeschichte”, în: A.J.B. Higgins (ed.), *New Testament Essays: Studies in Memory of T. W. Manson*, Manchester, 1959, pp. 68-80.

626 În acest sens, a se vedea lucrarea lui Ernst HAENCHEN, *Acts of the Apostles: A Commentary*, Presbyterian Publishing, Louisville, 1971, pp. 737.

627 D.A. CARSON, Douglas J. MOO, *Introducere în Noul Testament*, trad. de Dinu Moga, Ed. Făclia, Oradea, 2007, p. 366.

628 Abiel Abbot LIVERMORE, *The Acts of The Apostles: With a Commentary*, London, 1844, p. 330. Aici, ne referim în special la p. 187.

629 E.P. SANDERS, *Paul and Palestinian Juadism. A Comparsion of Patterns Religion*, Fortress Press, Philadelphia, 1977, p. 627.

arată că discursurile sale, așa cum îi sunt atribuite în *Faptela Apostolilor*, nu pot fi considerate ca autentice în totalitate. Sanders îl urmează pe Knox[630] care, pe bună dreptate, nu era sigur despre veridicitatea tuturor afirmațiilor pauline. Dacă așa stau lucrurile, ne întrebăm care era, de fapt, autoritatea încredințată lui Saul, așa cum reiese din v. 3? Pavel nu Îl cunoscuse personal pe Iisus, de fapt, el a fost un persecutor al creștinilor până în momentul convertirii în urma unei apariții miraculoase. Totuși, multe texte, în spațiul ortodox sunt puse pe seama sa[631]. De cele mai multe ori, aici, este vorba despre confesionalizarea învățăturii biblice, așa cum vom vedea în cele ce urmează.

Tendința este aceea de a reinterpreta anumite date biblice. Astfel, într-o ediție critică a Scripturii, *The Orthodox Study Bible*[632], în comentariile de la subsol apare termenul „ordination" care, la origine, înseamnă „hirotonire". Cazul nu este singular. Pr. I. Mircea[633] în *Dicționarul Noului Testament*, deși vorbește despre punerea mâinilor cu referințe la textele noutestamentare, totuși, evită să se refere și la acest verset deosebit de important. Și aici, ca și în cazul ediției englezești ortodoxe a Bibliei, acest ritual este perceput, finalmente, ca aparținând în exclusivitate apostolilor. Faptul că acest ritual este privit ca pe o harismă specială a apostolilor urmând ca, mai apoi, să arate că, de fapt, când apostolii nu au mai putut face față acestei îndatoriri pretutindeni în lume, unde se răspândea Evanghelia, se înmulțeau creștinii și se întemeiau Biserici, s-a înlocuit forma cu aceea a ungerii cu mir[634], denotă o discrepanță între ceea ce este tradiție autentică și exegeză biblică, cât și elementele de dogmă adăugate în mod arbitrar. În același mod, folosirea abuzivă a unei terminologii biblice în scopuri polemice, este o eroare factuală. Sensurile la care se ajunge, așa cum se observă, depășesc cu mult limitele normale ale exegezei.

Din punct de vedere biblic, acest gest nu a fost decât un act de binecuvântare prin care Biserica s-a asociat cu cei doi misionari și i-a încredințat harului lui Dumnezeu, nu o ordinare pentru slujire pe toată durata vieții, cu atât mai

---

630 John KNOX, *Criticism and Faith. The Role of Biblical Scholarship in the Life of the Church*, Abingdon Press, New York, 1952, pp. 66-67.

631 Este cazul *Epistolei către Evrei* al cărui text, se pare, a fost scris, de fapt, de către Sf. Luca.

632 *The Orthodox Study Bible*, p. 1491.

633 Pr. Ioan MIRCEA, *Dicționar al Noului Testament*, EIBMBOR, București, 1995, pp. 428-429.

634 Pr. Ioan MIRCEA, *Dicționar al Noului Testament*, p. 429.

puțin o numire în vederea unui apostolat[635]. În același fel, biblistul francez D. Marguerat[636], prin faptul că se abține de la o luare de poziție într-un sens care se îndepărtează de la principiile biblice, dovedește în comentariul său asupra textului din *Fapte* 13, 3 că se menține pe aceeași poziție cu linia exegetică tradițională. Dacă, așa cum demonstrează John F. Tipei[637], Ap. Luca s-a folosit în elaborarea textului, printre altele, de unul dintre sulurile Torei, mai exact de *Numeri* 8, rămâne de anticipat motivul pentru care a făcut-o. Chestiunea este importantă pentru că, astfel, ne vom apropia de trasarea conexiunilor intertestamentare.

Ambele texte au un numitor comun: dacă în *Numeri* 8, 5 YHWH îi vorbește lui Moise și Duhul Sfânt vorbește în *Fapte* 13, 2, în ambele cazuri, misiunea urmează să aibă loc în urma punerii mâinilor[638]. Este necesar, din nou, să ne raportăm la chestiunile legate de analiza gramaticală și sensul unui termen biblic. În ambele situații este vorba despre verbul αφορίσατε care provine de la adverbul άφωρισμένς care are sens de aforism sau sentință. Rădăcina este άφορίζω care are sens de „pus de-o parte”. Atât în textul vechitestamentar la care ne-am referit, cât și în cel noutestamentar, întâlnim același sens. Dacă ne referim strict la Saul și Barnaba, Sf. Luca folosește acest verb aorist imperativ activ la numărul plural, persoana a II-a, tocmai pentru a demonstra că, prin punerea mâinilor, Barnaba și Saul au fost puși de-o parte.

Concluzii

În lucrarea de față am evidențiat câteva noțiuni ale pnevmatologiei din *Fapte* care, spre deosebire de alte capitole noutestamentare, arată clar, deschis, că acei cercetători care afirmă că *Faptele Apostolilor* este „Cartea Sfântului Duh”, au perfectă dreptate să facă astfel de precizări. Din manuscrisele ce ne-au parvenit, din studierea literaturii biblice timpurii și, nu în ultimul rând, din „teologia de școală”, se observă următoarele lucruri:

[635] H.I. MARSHALL, *Faptele Apostolilor*, p. 231.
[636] Daniel MARGUERAT et.alii., *Introduction au Nouveau Testament. Son histoire, son écriture, sa théologie*, coll. *Le monde de la Bible* 41, Éditions Labor et Fides, Geneva, ^{2}2001, p. 101.
[637] John F. TIPEI, *Punerea mâinilor*, p. 357.
[638] John F. TIPEI, *Punerea mâinilor*, p. 357.

1. Termenul de „Biserică” desemna încă de la început o adunare liturgică. În cadrul acestei adunări existau mai multe feluri de harisme: pe de o parte erau cei care profețeau, iar pe de alta, cei care învățau; câțiva dintre cei din urmă aveau menirea de a învăța, de a predica, de a duce cuvântul Domnului acolo unde erau cele mai noi comunități creștine.
2. Darurile Duhului Sfânt erau dobândite întotdeauna prin post și rugăciune însă, așa cum am demonstrat, postul nu era o condiție *sine qua non* pentru primirea Duhului Sfânt.
3. Deși mulți bibliști au tentația de a afirma că acea punere a mâinilor peste Barnaba și Saul a fost un ritual de hirotonie, totuși, dacă ne raportăm în mod exclusiv la sursele autentice, la sursele primare, observăm că acel ritual a fost doar unul de confirmare, nu de administrare a unui har special.

IX.
Traducerea și teologia textului misionar paulin din *Romani* 1, 5-7 și implicațiile acestuia în vederea unei misiuni autentice. Rolul salutar al Sf. Ioan Gură de Aur (C. Varga[639])

Prolegomene

O cercetare a modului în care celebrul text misionar paulin (*Romani* 1, 5-7) este receptat de către marele interpret al epistolelor pauline, se impune de la sine. Fiindcă la temelia atitudinii sale pastoral-misionare au stat cu siguranță marile pericope și texte misionare noutestamentare (*Matei* 10, 16[640]; *Ioan* 10, 14-15[641]; *Romani* 1, 5-7[642]; *Efeseni* 2, 17-18[643]; *Filipeni* 4, 10-14[644]; *1Timotei* 4, 11-14[645]; *Evrei* 12, 28-29[646] etc.), care i-au inspirat gândirea și personalitatea[647]. Pentru explicarea tuturor acestor texte scripturistice, Sf. Ioan Gură de Aur alege un discurs omiletic (cuvântări în fața mulțimii) care nu cerea nici o tehnică și nici o aprofundare doctrinară. Odată cu el, ia mare avânt așa-numita *exegeză antiohiană* care prefera interpretarea literală și istorică în detrimentul aprofundărilor

---

639 Capitolul acesta a fost publicat în: Pr. Cătălin VARGA, „Receptarea textului misionar paulin (Romani 1, 5-7) de către Sfântul Ioan Gură de Aur și implicațiile acestuia în vederea unei misiuni autentice", în: Daniel Lemeni (coord.), *„Tuturor toate m-am făcut". Sfântul Ioan Gură de Aur și puterea pastorală a teologiei*, Ed. Astra Museum, Timisoara, 2015, pp. 227-240.

640 SF. IOAN GURA DE AUR, *Homilia XXXIII in Matthaeum Homil.*, coll. *PG* 57, 376-388.

641 SF. IOAN GURA DE AUR, *Homilia LX in Joannem Homil.*, coll. *PG* 59, 351-359.

642 SF. IOAN GURA DE AUR, *Homilia I in Epist. ad Rom.*, coll. *PG* 60, 435-438.

643 SF. IOAN GURA DE AUR, *Homilia VI in Epist. ad Ephes.*, coll. *PG* 62, 40-45.

644 SF. IOAN GURA DE AUR, *Homilia XV in Epist. ad Philipp.*, coll. *PG* 62, 309-318.

645 SF. IOAN GURA DE AUR, *Homilia XIII in Epist. I ad Timoth.*, coll. *PG* 62, 617-623.

646 SF. IOAN GURA DE AUR, *Homilia XXXIII in Epist. ad Hebraeos*, coll. *PG* 63, 306-309.

647 Rodul tâlcuirii textelor evangheliei se va vedea în binecunoscutul episod al încreștinării goților nomazi din preajma Dunării, hirotonind preoți din mijlocul lor pentru a-i pune în fruntea comunităților primare de aici. Pentru mai multe detalii a se vedea *Viața Sfântului Ioan Gură de Aur în relatările istoricilor bisericești: Paladie, Teodor al Trimitundei, Socrates, Sozomen și Fer. Teodoret al Cirului*, trad. de Pr. Constantin Cornițescu, EIBMBOR, București, 2001, pp. 9-10.

speculative[648]. Tocmai de aceea, Sf. Ioan Gură de Aur nu face exegeză în sensul în care îl înțelegem noi, bibliștii de astăzi[649], ci își construiește predici și învățături morale pornind de la textele Scripturii. Sf. Ioan nu cadrează profilului „exegetului modern" care este preocupat de critica textuală și de variațiile diferitelor manuscrise ale Noului Testament[650], ci interpretarea lui încearcă să definească și totodată să

---

[648] Claudio MORESCHINI, *Istoria Filosofiei Patristice*, trad. de Alexandra Chescu et.alii., Polirom, Iași, 2009, pp. 617-618.

[649] În gândirea exegetică ortodoxă, de astăzi, se poate întâlni o atitudine ideologizată în mod extrem de cerințele metodei istorico-critice (metoda de cercetare oficială a unor școli de exegeză catolice și protestante), care propune o lecturare a Noului Testament disociată de învățătura patristică, de viața liturgică și mistică a Bisericii, de experiența comuniunii sfinților cu Hristos. Revista „Studii Teologice" a oferit publicului trei studii foarte bine tratate cu privire la această problematică, pe care le recomand cu căldură: Pr. Pavel (Călin-Mirel) ROTARU, „Experiența paulină a comuniunii cu Sfânta Treime, în perspectiva Triadologiei Iconomice a Părintelui Dumitru Stăniloae", în: *Studii Teologice*, (2013), nr. 3, pp. 107-147; Pr. Ilie CHIȘCARI, „Metoda Istorico-Critică în Exegeza Noului Testament", în: *Studii Teologice*, (2011), nr. 4, pp. 55-104; Pr. Constantin PREDA, „Studiile Biblice și metodele lor", în: *Studii Teologice*, (1999), nr. 3-4, pp. 74-89. Alte voci avizate din circuitul biblic românesc identitar ortodox, afirmă că în spațiul apusean există preocupări insistente în direcția hermeneuticii, dar lipsesc soluțiile pertinente; în schimb, în spațiul răsăritean există soluții viabile, dar lipsește preocuparea în vederea elaborării unei hermeneutici biblice ortodoxe. Pentru Biserica Ortodoxă, întrebarea cu privire la modul în care omul poate comunica cu Dumnezeu, sau poate înțelege mesajul lui Dumnezeu pentru el, prezent în paginile Sfintei Scripturi, își găsește răspunsul în paginile teologiei palamite, care învață că deși ființa divină este de nepătruns și inaccesibilă omului, totuși ea se poate împărtăși prin experiere directă cu ajutorul energiilor necreate. Filiera ortodoxă a tratat din ce în ce mai puțin Sfânta Scriptură independent, spre deosebire de cercetarea biblică apuseană. Comentatorii răsăriteni au înglobat Scriptura în viața liturgică a Bisericii, gest care desigur nu era nou în viața și practica primară a Bisericii, iar din ce în ce mai mult structurile liturgice ofereau cadrul hermeneutic potrivit textelor scripturistice care se lecturau în Biserică. A se vedea Pr. Constantin COMAN, *Erminia Duhului: Texte fundamentale pentru o Ermineutică Duhovnicească*, Ed. Bizantină, București, 2002, p. 202; Pr. Constantin COMAN, *Biblia în Biserică: Eseuri pe teme biblice*, Ed. Bizantină, București, 1997, p. 74; Pr. Vasile MIHOC, „Dezvoltarea Studiilor Biblice", în: Pr. Viorel Ioniță (coord.), *Teologia Ortodoxă în secolul al XX-lea și la începutul secolului al XXI-lea*, Ed. Basilica, București, 2011, p. 169; Pr. Ioan CHIRILĂ, *Sfânta Scriptură – Cuvântul Cuvintelor*, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2010, pp. 129-141; Pr. Doru COSTACHE, „Preliminarii la poemul biblic al Facerii: Aspecte de hermeneutică eclesială (II)", în: *Tabor*, (2008), nr. 7, pp. 49-67.

[650] Cercetătoarea A. Donaldson, în teza sa de doctorat, ne propune două astfel de exemple în care Sf. Ioan este preocupat de unele diferențe textuale: în cazul textului din *Ef* 5, 14: (πᾶν γὰρ τὸ φανερούμενον φῶς ἐστιν. διὸ λέγει· ἔγειρε, ὁ καθεύδων, καὶ ἀνάστα ἐκ τῶν νεκρῶν, καὶ ἐπιφαύσει σοι ὁ Χριστός), Sf. Ioan optează pentru varianta „Hristos va străluci asupra voastră" în detrimentul variantei „voi Îl veți atinge pe Hristos", prezentă în unele manuscrise, pe care o declară a fi o lecturare târzie. Cu privire la textul din *In* 1, 28: (ταῦτα ἐν Βηθανίᾳ ἐγένετο πέραν τοῦ Ἰορδάνου, ὅπου ἦν ὁ Ἰωάννης βαπτίζων), spune că lecțiunea corectă este „Bethabara" cuprinsă în unii martori, nu „Bethania". Argumentul Sf. Ioan este de ordin geografic: *Bethania* nu se găsește „dincolo de Iordan", după cum ne sugerează textul ioaneic, ci în apropierea Ierusalimului. A se vedea Amy M.DONALDSON, *Explicit References to New Testament Variant Readings among Greek and Latin Church Fathers*, vol. 1, A Dissertation Submitted to the Graduate School of

statorniceească identitatea creștină ortodoxă[651] pe baza scrierilor Noului Testament, într-un context ereziarhic în care Ortodoxia niceeană avea de suferit datorită domniilor arienilor Constanțiu al II-lea și Valens[652].

Pericopa (*Romani* 1, 5-7), în originalul grecesc, este următoarea: δι᾽ οὗ ἐλάβομεν χάριν καὶ ἀποστολὴν **εἰς ὑπακοὴν πίστεως** ἐν πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν ὑπὲρ τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ, ἐν οἷς ἐστε καὶ ὑμεῖς κλητοὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ, πᾶσιν τοῖς οὖσιν ἐν Ῥώμῃ ἀγαπητοῖς θεοῦ, κλητοῖς ἁγίοις, χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη ἀπὸ θεοῦ πατρὸς ἡμῶν καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ[653] – „... prin Care noi am primit har și apostolie **spre ascultarea credinței** între toate neamurile, pentru numele Lui, prin care sunteți și voi chemați ai lui Iisus Hristos. Pentru toți cei din Roma, care sunt iubiți de Dumnezeu și chemați să fie sfinți: Har vouă și pace de la Dumnezeu Tatăl nostru și de la Iisus Hristos Domnul" (trad. autorului). Ea este una dintre cele mai probabile variante textuale originale, aproape toate manu-scrisele păstrând o mărturie unitară[654], tocmai de aceea nu vom insista prea mult asupra acestui detaliu.

---

the University of Notre Dame in Partial Fulfillment of the Requirements for the Degree of Doctor of Philosophy, Notre Dame, Indiana, december 2009, pp. 120-121. Pentru o privire mai generală a se vedea Bart D.EHRMAN, „Textual Traditions Compared: The New Testament and the Apostolic Fathers", în: Andrew F.Gregory, Christopher M.Tuckett (eds.), *The Reception of the New Testament in the Apostolic Fathers*, Oxford University Press, Oxford, 2005, pp. 9-27.

651 ST. JEAN CHRYSOSTOME, „Homélies contre les Anoméens", în: M. L'Abbé, J.Bareille (eds.), *Oeuvres Complètes de S. Jean Chrysostome*, tome premier, Librairie de Louis Vivès, Paris, 1865, pp. 386-393; Averil CAMERON, „Constantine and the peace of the church", în: Margaret M.Mitchell, Frances M.Young (eds.) *The Cambridge History of Christianity*, vol. 1, Cambridge University Press, Cambridge, 2006, pp. 545-546.

652 Pr. Adrian PODARU, „Ioan și reformarea Antiohiei: un proiect eșuat", în: Ioan Gură de Aur, *Omilii la Statui*, vol. 1, trad. de Pr. Adrian Podaru, Polirom, Iași, 2011, p. 31.

653 Maurice A.ROBINSON, William G.PIERPONT, *The New Testament in the Original Greek. Byzantine Textform*, Chilton Book Publishing, Southborough, 2005, p. 353; Barbara and Kurt ALAND et.alii., *The Greek-English New Testament: Novum Testamentum Graece*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, [28]2012, p. 962; Barbara and Kurt ALAND et.alii., *The Greek New Testament*, United Bible Societies, Stuttgart, [5]2014, p. 502.

654 Majoritatea edițiilor critice moderne ale Noului Testament în greacă amintite mai sus, alături de celebra lucrare a lui B. Metzger cu privire la critica Noului Testament, oferă textul unitar, nu este identificată nici o altă variantă textuală. A se vedea Bruce M.METZGER, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, [2]1994, p. 446.

Traducerea textului paulin în edițiile scripturistice românești

Cu toate că textul grecesc, izvorul studiului de față, nu înregistrează nici măcar o singură variație textuală, după cum am observat mai sus, totuși traducerile întreprinse în spațiul românesc, semnează unele erori în materie de topică imprecisă: sublinierea singularului în detrimentul pluralului verbului ἐλάβομεν („noi am primit"), genitivul buclucaș πίστεως („credinței") este atât obiectiv cât și apozițional trecut în nominativ – în funcție de traducere, expresia „har și apostolie" este tradusă greșit fie prin „dar", fie articulând cei doi termeni („darul și apostolia") într-un moment când textul grecesc nu cunoaște acest artificiu tehnic. Una din marile erori, pe care o semnalăm separat, este tocmai imixtiunea verbului „a aduce" [spre ascultarea credinței] care nu este doar o greșeală traductologică, ci și una teologică, fiindcă introduce ideea universalizării credinței. Noi știm că nu acesta a fost scopul ultim al Sf. Pavel de a aduce cât mai mulți la credința creștină, ci acela de a pune bazele unor Biserici creștine, de unde să izvorască puterea transfigurării credincioșilor, spre slava Numelui lui Iisus Hristos[655].

Ediția biblică „Cornilescu 1921" brevetează cea mai acrobatică traducere din spațiul românesc, în logica căreia, apostolia Sf. Pavel țintește spre un obiectiv nemaiîntâlnit: aducerea la creștinism a tuturor neamurilor pământului. Această traducere ilară: „... ca să aducem, pentru Numele Lui, la ascultarea credinței pe toate neamurile, între care sunteți și voi, cei chemați să fiți ai lui Iisus Hristos", parcă le spune creștinilor deja botezați întru Hristos din Roma (*Fapte* 2, 6-41), că ei sunt încă păgâni și că doar după ce va ajunge mesajul paulin în comunitatea lor, ei se vor putea considera ca fiind chemați ai lui Hristos[656]. Iată ce poate face o traducere confesionalizată.

În cele ce urmează vom reda versiunile biblice românești, subliniind erorile traductologice, însă ne vom centra atenția doar asupra v. 5 – acesta fiind cel mai problematic:

---

[655] Lane DAVIS, *ESV Study Bible*, Crossway, Crosway, Wheaton, 2008, p. 2157.

[656] Sf. Ioan Gură de Aur corectează această abatere în omilia sa. Folosindu-se de cuvintele Sf. Pavel, îi consideră pe romani ca pe cei care s-au învrednicit deja de chemarea lui Hristos, ei fiind rodul muncii de evanghelizare a celorlalți apostoli. A se vedea SF. IOAN GURĂ DE AUR, *Omilii la Epistola către Romani*, trad. de P.S. Teodosie Atanasiu, Ed. Christiana, București, 2005, p. 12.

– (Noul Testament 1648): „Pentru carele am luat mila și apostoliia, întru ascultarea credințeei întru toate limbile, pentru numele Lui[657]".

– (Biblia București 1688): „Pren Carele am luat dar și trimitere, spre ascultare de Leage întru toate limbile, pentru numele Lui[658]".

– (Biblia de la Blaj 1795): „Prin Carele am luat darul și apostoliia, spre ascultarea credinței întru toate neamurile, pentru numele Lui[659]".

– (Noul Testament 1857): „Prin care am luat Darul și Apostolia, spre ascultarea credinței, întru toate neamurile pentru Numele lui[660]".

– (Biblia Sinodală 1914): „Prin care am luat darul și apostoliea, spre ascultarea credinței întru toate neamurile, pentru numele lui[661]".

– (Biblia Cornilescu 1921): „Prin care am primit harul și apostolia, ca să aducem, pentru Numele Lui, la ascultarea credinței pe toate Neamurile, între care sunteți și voi, cei chemați să fiți ai lui Iisus Hristos[662]".

– (Biblia Gala Galaction și Vasile Radu 1939): „Prin care am luat dar și apostolie, ca să aduc, în numele său, la ascultarea credinței toate neamurile[663]".

---

[657] *Noul Testament*, Tipărit pentru prima dată în limba română la 1648 de către Simion Ștefan, Mitropolitul Transilvaniei, Reeditat după 340 de ani din inițiativa și purtarea de grijă a Prea Sfințitului Emilian, Episcop al Alba Iuliei, Ed. Episcopiei Ortodoxe Române a Alba Iuliei, Alba Iulia, 1988, p. 410.

[658] *Biblia, adecă Dumnezeiasca Scriptură a Vechiului și Noului Testament*, Tiparită întâia oară la 1688 în timpul lui Șerban Vodă Cantacuzino, Domnul Țării Românești. Retipărită după 300 de ani în facsimil și transcriere, cu aprobarea Sfântului Sinod și cu binecuvântarea Prea Fericitului Părinte Teoctist, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, EIBMBOR, București, 1988, p. 855.

[659] *Biblia, adecă Dumnezeiasca Scriptură a legii vechi și a ceii noao, toate care s-au tălmăcit de pre limba elinească pre înțelesul limbii românești, acum intîiu s-au tipărit româneaște supt stăpînirea preaînălțatului împărat a Romanilor Francisc al doilea. Cu blagoslovenia mării sale prealuminatului și preasfințitului domnului domn Ioan Bob, vlădica Făgărașului,* Blaj, 1795, p. 140.

[660] Aleksandru Dimitrie GIKA, *Noul Testament al Domnului și Mântuitorului nostru Iisus Hristos*, Tipărit cu voia și blagoslovenia Prea Sfințiților Episcopi ai Principatului României, după cel mai ales model dat de Prea Sfinția lor, Tipografia Națională a lui Iosif Romanos, București, [5]1857, p. 322.

[661] *Biblia, adică Dumnezeeasca Scriptură a Legii Vechi și a celei Nouă*, tipărită in zilele majestății sale Carol I, Ediția Sfântului Sinod, Tipografia Cărților Bisericești, București, 1914, p. 1616. Teologul E. Conțac amintește despre faptul că, deși Vechiul Testament era revizuit în întregime de către comisii special destinate, la finele a nu mai puțin de 257 ședințe de lucru, Noul Testament nu a mai fost supus acelorași proceduri, fiind deja editat într-o formă diortosită în preajma anului 1905. A se vedea Emanuel CONȚAC, *Dilemele Fidelității. Condiționări culturale și teologice în traducerea Bibliei*, Ed. Logos, Cluj-Napoca, 2011, p. 62. Tocmai de aceea, nu trebuie să ne surprindă faptul că această ediție copiază întru totul aceleași erori traductologice ale ediției de la Blaj, pe care le-am expus în textul biblic prin sublinierea lor.

[662] D. CORNILESCU, *Biblia sau Sfânta Scriptură a Vechiului și Noului Testament*, Societatea Biblică pentru Răspândirea Bibliei în Anglia și Străinătate, București, 1921, p. 1574.

– (Biblia Sinodala 1988): „Prin Care am primit har și apostolie, ca să aduc, în numele Său, la ascultarea credinței, toate neamurile[664]".
– (Biblia Sinodală 2005): „Prin Care am primit har și apostolie, ca să aduc, în numele Său, la ascultarea credinței, toate neamurile[665]".
– (Biblia Anania 2009): „Prin Care noi am primit har și apostolie, pentru ca-ntru numele Său să fie credința adusă spre ascultare la toate neamurile[666]".

Apostolia (ἀποστολη) paulină între supunere și conducere

Funcțiile de conducere în Biserică sunt imperios necesare pentru a întreține o bună administrare, pentru a păzi nealterat tezaurul credinței moștenite pe filieră apostolică, pentru a canaliza eforturile credincioșilor în vederea închegării comunității, pentru a oferi soluții în momente de criză etc. Însă cu toate acestea, tradiția Bisericii primare s-a păstrat transparentă cu privire la ceea ce implicau funcțiile de conducere, atitudine inspirată de febrilitatea cu care creștinismul primar aștepta Parusia[667]: „De-acum vremea se scurtează... cei ce se folosesc de lumea aceasta,

[663] *Biblia, adică Dumnezeiasca Scriptură a Vechiului și a Noului Testament*, Tradusă după textele originale ebraice și grecești de Preoții Profesori Vasile Radu și Gala Galaction, din înalta inițiativă a Majestății Sale Regelui Carol II, Fundația pentru Literatură și Artă „Regele Carol II", București, 1939, p. 1256.

[664] *Biblia sau Sfânta Scriptură*, Tipărită sub îndrumarea și cu purtarea de grijă a Prea Fericitului Părinte Teoctist Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, cu aprobarea Sfântului Sinod, Societatea Biblică Interconfesională din România, 1988, p. 1275.

[665] *Biblia sau Sfânta Scriptură*, Tipărită sub îndrumarea și cu purtarea de grijă a Prea Fericitului Părinte Teoctist Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, cu aprobarea Sfântului Sinod, EIBMBOR, București, 2005, p. 1275.

[666] Bartolomeu Valeriu ANANIA, *Biblia sau Sfânta Scriptură*, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, [2]2009, p. 1623.

[667] Teologia eshatologică a Sf. Pavel expusă în Epistola către Romani, îl prezintă pe credincios într-o postură inedită, așteptând cu nerăbdare răscumpărarea trupului său, eliberarea sa de sub stricăciunea păcatului (8, 26), fiindcă acum este timpul în care mântuirea este mai aproape ca oricând (13, 11). Tocmai de aceea, ei sunt sfătuiți să nu își mai satisfacă poftele trupului (13, 13), ci să se preocupe mai mult de suflet, căci *Ziua Domnului*, adică momentul judecării celor păcătoși încununat cu răsplătirea celor drepți, s-a apropiat. A se vedea Cilliers BREYTENBACH, „For in Hope we were Saved: Discerning Time in Paul's Letter to the Romans", în: Jan G.van der Watt (ed.), *Eschatology of the New Testament and Some Related Documents*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2011, p. 194; Pr. Petre SEMEN, „Sensul expresiei *Iom-Iahve – Ziua Domnului* la profeții Vechiului Testament", în: *Studii Teologice*, (1978), nr. 1-2, p. 150; Daniel Stökl BEN EZRA, *The Impact of Yom Kippur on Early Christianity*, coll. *Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament* 163, Mohr Siebeck, Tübingen, 2003, pp. 178-179. Teologul german, U. Schnelle afirmă că în gândirea paulină evenimentul istoric al Învierii Mântuitorului determină viitorul, influențând în modul acesta chiar și prezentul. Sf. Pavel a trăit cu această așteptare

ca și cum nu s-ar folosi deplin, căci chipul lumii acesteia trece" (*1Corinteni* 7, 29-31).

În lumea greco-romană, conducătorul avea ca primă sarcină guvernarea, iar chestiunile legate de legitimitatea acestuia, erau de-o importanță secundă, mandatul era unul de proveniență divină. Iar fiindcă împărțirea puterii era un concept mai puțin înțeles în acele timpuri, comandantul suprem suplinea în același timp și funcția de judecător suprem[668]. Conducerea era destinată în majoritatea cazurilor persoanelor bogate și influente, pentru că doar cei cu poziții cheie în societate, puteau adera la funcțiile supreme și își puteau, astfel, promova drepturi. Paradigma aceasta propunea conservarea unei lungi tradiții în care conducătorul era un bun diplomat, își exercita de asemenea puterea pentru a asigura pacea comunității sale, era un om de temut adversarilor săi[669] etc.

Pentru lumea iudaică, conducătorul se inspira din faptele marilor profeți și conducători ai poporului lui YHWH, pe umerii săi apăsa responsabilitatea de a păstra comunitatea încredințată lui, fidelă lui Dumnezeu. În esență, raportarea față de conceptul de conducător, se derula pe filieră etică. Concepția potrivit căreia un conducător evreu trebuie să aibă grijă de credincioșii săi, a determinat existența acelor lideri ai Sinagogii, care erau priviți drept protectori ai comunității. În ceea ce privește diaspora iudaică, situația a împrumutat perspectivele secularizante ale mediului cu care a intrat în contact, de aceea, imaginea conducătorului tradițional se estompează[670].

Pentru Sf. Ap. Pavel, conceptul de conducător, pe lângă responsabilitatea pastorației (*Fapte* 20, 28) implică și relaționare cu credincioșii (*1Tesaloniceni* 2, 1-12), inspirând și modelând turma potrivit voii lui Dumnezeu[671]. Un adevărat

vie: întreaga creație se mișcă către învierea ei, iar finitudinea lumii acesteia nu poate deloc influența realitatea veșnică a credincioșilor, deoarece Duhul Sfânt este prezent și dincolo de moarte. A se vedea Udo SCHNELLE, *Theologie des Neuen Testament*, Vandenhoeck&Ruprecht, Göttingen, 2014, pp. 316-317.

668 Richard A.HORSLEY, *Paul and Politics: Ekklesia, Israel, Imperium, Interpretation: Essays in honour of Krister Stendahl*, Trinity Press, Harrisburg, 2000, pp. 29-30.

669 Jochen BLEICKEN, *Verfassungs und Sozialgeschichte des Römischen Kaiserreiches*, band 1, Schoningh Verlag, Paderborn, 1981, pp. 83-84.

670 Paul R.TREBILCO, *Jewish Communities in Asia Minor*, coll. *Society for New Testament Studies Monograph Series* 69, Cambridge University Press, Cambridge, 1991, pp. 105-126.

671 Abraham J.MALHERBE, *Paul and the Thessalonians: The Philosophic Tradition of Pastoral Care*, Wipf and Stock Publishers, Eugene, 2011, pp. 61-94.

conducător este ca un părinte pentru copilul său, iar Sf. Pavel se propune în acest sens pe sine însuși spre a fi urmat (*1Corinteni* 4, 16; *Filipeni* 3, 17), întrucât și el îl urmează pe Hristos. Unicul conducător este pentru Sf. Pavel, Hristos Însuși (*Filipeni* 2, 5-11), iar umilința și smerenia stă la baza adevăratei conduceri, tocmai de aceea, adevăratul conducător al Bisericii trebuie să intre în strânsă legătură cu calitățile personale ale paradigmei Hristos, să se conformeze cu acestea, să fie dispus în ultimă instanță să sufere pentru comunitatea sa, fiind mereu preocupat de starea de spirit a credincioșilor[672]. În corespondența sa cu Biserica din Corint, Ap. Pavel se vede pe sine drept un părinte al acestei comunități (*1Corinteni* 4, 15), de aceea, imaginea de conducător a Sf. Pavel este aceea de „împreună lucrător al bucuriei” corintenilor (*2Corinteni* 1, 24), nicidecum cea de stăpân sau asupritor[673].

Apostolatul pentru Sf. Pavel, pe lângă funcțiile sale de conducere și de supunere față de necesitățile comunității, mai implică și dezideratul păstrării unității eclesiale, orice conducător al Bisericii, trebuie să evite sciziunile de orice fel. Țelul ultim al fiecărui păstor de suflete este mântuirea turmei sale (*1Corinteni* 1, 4-9), îndreptându-se cu maximă atenție și vigilență de fiecare dată față de cei care se regăsesc în situația delicată de a-și pierde mântuirea (*Romani* 14-15[674]).

Cercetarea biblică modernă între dileme și „soluții”

Sf. Ap. Pavel se prezintă romanilor ca fiind rob (δοῦλος) al lui Hristos și apostol trimis pentru a propovădui Evanghelia Domnului Iisus[675], pe care o

---

672 Samuel VOLLENWEIDER, „Der Raub der Gottgleichheit. Ein religionsgeschichtlicher Vorschlag zu Phil 2, 6-11”, în: *New Testament Studies*, 45 (1999), no. 3, pp. 413-433.

673 S.B. ANDREWS, „Too Weak Not to Lead: The Form and Function of 2 Cor 11.23b-33”, în: *New Testament Studies*, 41 (1995), no. 2, pp. 263-276.

674 Sfântul Apostol abordează în scrisoarea sa problema „celor slabi și celor tari în credință” (14, 1). Nu este vorba aici despre probleme dogmatice, ci despre viața cotidiană. Deși situația pare asemănătoare celei din Corint (*1Cor* 8, 1-7), ea nu poate fi aceeași, deoarece nu este vorba despre carnea jertfită idolilor. Această slăbiciune consta în mâncărurile curate ale tradiției iudaice la care unii dintre creștinii din Roma nu vor să renunțe, iar cei tari în credință nu au nici urmă de obiecții. Preocupat și de mântuirea lor, Ap. Pavel spune răspicat: „primiți bine pe cel slab în credință”. Ei trebuie recunoscuți ca membri deplini ai Bisericii, nu primiți cu rezerve, ei trebuie acceptați la masa euharistică fără a li se judeca părerile – prin urmare, fără prejudecăți. A se vedea Heiko KRIMMER, *Epistola către romani*, Ed. Lumina Lumii, Sibiu, 2001, pp. 333-334.

675 Înțelesul termenului de „apostol” în gândirea paulină este unul mult mai larg decât ne așteptam, el nu se consideră doar pe sine apostol, alături de ceilalți 12 aleși, ci îi consideră apostoli și pe

concentrează în vv. 1, 2-4, urmând ca în versetul următor (1, 5) să-și descrie apostolatul divin[676]. Evanghelia (εὐαγγέλιον[677]) propovăduită de marele nostru apostol, diferă, din punct de vedere formal, față de cele patru evanghelii canonice. Spre deosebire de acestea, apostolul neamurilor își rezumă Evanghelia doar la moartea și Învierea lui Iisus Hristos (*1Corinteni* 1, 23; 15, 1-4; *1Tesaloniceni* 4, 14), fiindcă moartea și Învierea Mântuitorului, semnifică conținutul precis al credinței creștine[678]. Iar pentru ca nu cumva cititorii evrei ai epistolei să înțeleagă că această Evanghelie propovăduită de Ap. Pavel ar fi deosebită de moștenirea lor spirituală, apostolul precizează că profeții Vechiului Testament (ὃ προεπηγγείλατο διὰ τῶν προφητῶν αὐτου – 1, 2) au promis-o (*Deuteronom* 18, 15; *Isaia* 7, 14; *Avacum* 2, 4[679]). După obișnuita introducere tehnică, Sf. Pavel stipulează cheia de boltă a acestei epistole (1, 16-17), vorbind despre Evanghelia lui Hristos ca fiind putere a lui Dumnezeu (δύναμις γὰρ θεοῦ) dată spre mântuirea tuturor celor care cred (εἰς σωτηρίαν παντὶ τῷ πιστεύοντι[680]).

Harul primit de la Dumnezeu, alături de apostolie (v. 5), îi oferă Sf. Pavel garanția unei misiuni autentice îndreptată către toate neamurile, fiindcă harul, în gândirea paulină, poate elibera omul din păcat[681], acțiune ce se desfășoară întru Hristos (7, 7-25), harul începând lucrarea de transfigurare a lui σαρκικός ἄνθρωπος întru condiția lui πνευματικός ἄνθρωπος, adică a omului duhovnicesc[682]. Tocmai

---

Andronic alături de Iunias (16, 7). A se vedea Miguel Salvador GARCÍA, *Carta a los Romanos*, coll. *Comentario al Nuevo Testamento*, La Casa de la Biblia, Madrid, 1995, p. 417.

676 James D.G. DUNN, John W.ROGERSON, *Eerdmans Commentary on the Bible*, William B.Eerdmans Publishing, Grand Rapids, 2003, p. 1283.

677 Evanghelia propovăduită de Sf. Pavel este în Epistola către Romani putere a lui Dumnezeu, este δύναμις prin care dreptatea lui Dumnezeu devine o realitate soteriologică pentru fiecare credincios. De altfel εὐαγγέλιον, în limbajul paulin, înglobează instrucțiunile etice necesare pentru ca *evenimentul morții și al învierii lui Hristos* să devină o unitate indicativă și imperativă (*Galateni* 5, 24-25), o normă universal valabilă pentru întreaga Biserică creștină (*Romani* 15, 16; *Galateni* 2, 14). A se vedea Horst BALZ, Gerhard SCHNEIDER, *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, band II, Verlag W.Kohlhammer, Stuttgart, 1992, pp. 181-182.

678 Pr. Pavel (Călin-Mirel) ROTARU, „Experiența paulină a comuniunii cu Sfânta Treime", p. 119.

679 William MACDONALD, *Kommentar zum Neuen Testament*, Christliche Literatur-Verbreitung, Bielefeld, 1994, p. 600.

680 Werner Georg KÜMMEL, *Einleitung in das Neue Testament*, Quelle&Meyer, Heidelberg, 1973, p. 267.

681 Karl BARTH, *The Epistle to the Romans*, Oxford University Press, Oxford, 1968, p. 31.

682 Ulrich WILCKENS, *Der Brief an die Römer*, coll. *Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament* VI/2, Benziger Verlag, Düsseldorf und Zürich, 2003, pp. 62-75; Werner

de aceea, credincioșii din Roma sunt îndemnați spre a trăi o viață întru credință, sunt chemați spre a deveni sfinți ai lui Dumnezeu (κλητοῖς ἁγίοις – v. 7), nu într-un viitor apropiat, ci cât mai degrabă, pentru că în Noul Testament, cei credincioși sunt numiți sfinți încă din timpul vieții lor (*Romani* 16, 1-2; *Efeseni* 1, 1; *Filipeni* 1, 1; *Coloseni* 1, 2; *Iuda* 3[683]). De aici înțelegem caracterul eshatologic al credinței, care nu trebuie interpretat din prisma împlinirii eshatologice de după cea de-a doua venire a lui Hristos, deoarece credincioșii încă rămân intarsiați în temporalitate, luptându-se mereu pentru a dobândi desăvârșirea și nădăjduind că nimeni din cei credincioși nu vor fi lăsați în urmă (*Psalm* 90, 14-16). Acest adevăr este arătat și de faptul că prezența lui *dikaiosynē* („îndreptare") este una eshatologică, în limbajul paulin îndreptarea stă mereu în apropierea credinciosului, ca o arvună a dreptății veșnice pe care o va moșteni[684], după cum spune și Sf. Petru în textul din *2Petru* 3, 13.

Sf. Ioan Gură de Aur se dovedește a fi valoros pentru înțelegerea a ceea ce a vrut Sf. Pavel să spună prin cuvintele κλητὸς ἀπόστολος ἀφωρισμένος εἰς εὐαγγέλιον θεοῦ („apostol chemat și ales pentru Evanghelia lui Dumnezeu" – v. 1). Comentariile moderne de astăzi pierd din vedere acest aspect în desfășurarea misiunii Sf. Pavel printre neamurile păgâne, de aceea, recursul la marele interpret capadocian al scrierilor pauline, se justifică de la sine. Sf. Ioan ne luminează spunând că Ap. Pavel foloseste expresia εὐαγγέλιον θεοῦ nu pentru că evreii nu l-ar fi cunoscut pe Dumnezeu înainte, ci cu scopul de a-L face cunoscut potrivit actelor Sale revelatoare, pe care evreii nu le înțelegeau, cu scopul de a-L prezenta pe Iisus ca fiind Hristosul – Fiul lui Dumnezeu Cel Viu. O numește „Evanghelia lui Dumnezeu", ca astfel încă de la început să-i lumineze pe cititori[685].

Expresia ὑπακοὴν πίστεως (v. 5) se dovedește a fi un *crux interpretum* în exegeza modernă, mulți specialiști o interpretează în mai multe moduri. Marea dilemă este aceasta: genitivul πίστεως care determină îndeaproape substantivul

---

Georg KÜMMEL, *Römer 7 und das Bild des Menschen im Neuen Testament*, coll. *Theologische Bücherei* 53, Chr. Kaiser Verlag, München, 1974, pp. 59-60.

683 Eugen PENTIUC, *The Orthodox Study Bible*, Thomas Nelson, Nashville, 2008, p. 1520.

684 Benjamin SCHLIESSER, *Abraham's Faith in Romans 4*, coll. *Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament* 224, Mohr Siebeck, Tübingen, 2007, p. 43.

685 SF. IOAN GURĂ DE AUR, *Homilia I in Epist. ad Rom.*, coll. *PG* 60, 435-436.

ὑπακοὴν poate fi un genitiv subiectiv sau un genitiv obiectiv[686]. Alte posibile interpretări sunt aduse în discuție de cercetătorul C. Cranfield[687] care afirmă că genitivul mai poate fi și adjectival, adică o „ascultare credincioasă", respectiv genitivul poate să fie și de apoziție, adică „ascultarea care este cuprinsă în interiorul credinței". Gramaticile de specialitate[688] subliniază faptul că genitivul subiectiv determină substantive de origine verbală, sau cu înțeles verbal și astfel ia naștere o propoziție în care genitivul trece în cazul nominativ, având funcție de subiect, de aceea și denumirea de subiectiv. Și avem astfel varianta: „credința ascultă". Întocmai se poate interpreta și textul din *Galateni* 1, 12[689] în care expresia ἀποκαλύψεως Ἰησοῦ Χριστοῦ din „descoperirea lui Iisus Hristos" se poate transforma în genitiv subiectiv, născându-se varianta „Iisus Hristos descoperă". În cazul genitivului obiectiv, genitivul va deveni complement direct indicând obiectul – de unde și denumirea de obiectiv. Și astfel avem varianta: „ascultă credința[690]". Un alt exemplu avem în textul de la *Romani* 3, 25[691] unde construcția ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης – „să-Și arate dreptatea" se poate transforma în genitiv obiectiv, adică „arătând dreptatea Sa".

---

686 Pr. Vasile GHEORGHIU, *Epistola către Romani a Sfantului apostol Paul*, Ed. Glasul Bucovinei, Cernauti, ^{2}1938, p. 57.

687 C.E.B. CRANFIELD, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*, vol. 1, coll. *International Critical Commentary*, T.&T. Clark Limited, Edinburgh, 1975, p. 66.

688 Daniel B.WALLACE, *Greek Grammar Beyond the Basics*, Zondervan Publishing, Grand Rapids, 1996, pp. 113-119; J.H. Moulton, *A Grammar of New Testament Greek*, vol. 3: Syntax, T&T Clark, London, ^{4}2005, pp. 13-16; Max ZERWICK, Mary GROSVENOR, *A Grammatical Analysis of the Greek New Testament*, Editrice Pontificio Instituto Biblico, Roma, 1993, p. 457; Curtis VAUGHAN, Virtus E.GIDEON, *A Greek Grammar of the Greek New Testament*, Broadman Press, Nashville, 1979, pp. 30-35; A.T. ROBERTSON, *A Grammar of the Greek New Testament in the Light of Historical Research*, Broadman Press, Nashville, 1934, pp. 499-501.

689 οὐδὲ γὰρ ἐγὼ παρὰ ἀνθρώπου παρέλαβον αὐτὸ οὔτε ἐδιδάχθην ἀλλὰ δι᾽ ἀποκαλύψεως Ἰησοῦ Χριστοῦ – „Pentru că nici eu n-am primit-o de la om, nici n-am învățat-o, ci prin descoperirea lui Iisus Hristos".

690 Biblistul John Reumann spune că nici nu poate fi vorba despre o astfel de interpretare centrată „pe obiect", fiindcă decade într-o raportare mult prea prepozițională față de credință, apostolatul paulin este în mod special centrat pe misiunea între neamuri, spre a-i îndemna să depună un angajament suprem de dedicare, care însuși face parte din sfera largă a credinței. A se vedea James D.G. DUNN, John W.ROGERSON, *Eerdmans Commentary on the Bible*, p. 1283.

691 ὃν προέθετο ὁ θεὸς ἱλαστήριον διὰ [τῆς] πίστεως ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι εἰς ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ διὰ τὴν πάρεσιν τῶν προγεγονότων ἁμαρτημάτων – „Pe Care Dumnezeu L-a rânduit (jertfă de) ispășire, prin credința în sângele Lui, ca să-Și arate dreptatea Sa, pentru iertarea păcatelor celor mai înainte făcute".

Față de prima variantă posibilă a interpretării expresiei ὑπακοὴν πίστεως în logica genitivului subiectiv, adică Sf. Pavel vorbește despre o ascultare care izvorăște din credință, se declară cercetătorul G.N. Davies[692] și alții câțiva[693]. Această perspectivă plasează credincioșia subiectului în momentul imediat următor convertirii sale, ascultarea creștinului care este un prim rod al credinței lui. Atașat de cea de-a doua variantă se arată cercetatorul L. Morris[694] care spune că Ap. Pavel se referă la obediența față de corpusul învățăturii, față de *kerygma* apostolică, stâlpi pe care se sprijină virtutea credinței. O altă interpretare este adusă în discuție de către cercetătorii germani E. Kühl[695] și H. Schlier[696], care susțin că Sf. Pavel vorbește aici „epexegetic", adică explică în detaliu ceea ce înseamnă o ascultare care face deja parte din nișa credinței. Pentru ca totul să se transforme într-o nebuloasă în spațiul occidental, biblistul catolic J. Fitzmyer, susține că genitivul acesta este atât epexegetic, cât și apozițional, adică o credință care se manifestă ea însăși ca fiind ascultătoare, sau un posibil genitiv al sursei: o ascultare care transpare din credință[697].

Însă nu doar acest genitiv ridică serioase dileme în exegeza modernă, chiar și formula incipientă a pericopei (1, 5-7): δι᾽ οὗ („prin Care") respectiv verbul ἐλάβομεν („noi am primit"), înregistrează serioase inadvertențe cu linia exegetică hrisostomică. De notat aceeași mișcare versatilă și în cazul exegezei medievale, care prin reprezentantul ei de seamă, în persoana Fer. Augustin, discută în contradicție cu gândirea hrisostomică expresia χάριν καὶ ἀποστολὴν („har și apostolie"). Însă mai multe despre toate acestea vom vedea în cele ce urmează.

---

[692] G.N. DAVIES, *Faith and Obedience in Romans 1-4*, coll. *Journal for the Study of New Testament Supplement Series* 39, JSOT Press, Sheffield, 1990, pp. 25-30.

[693] William HENDRIKSEN, *Exposition of Paul's Epistle to the Romans*, Baker Book, Grand Rapids, 1981, p. 45; James D.G. DUNN, *Romans 1-8*, coll. *Word Biblical Commentary* 38A, Word Books Publisher, Dallas, 1988, p. 17.

[694] Leon MORRIS, *The Epistle to the Romans*, coll. *The Pillar New Testament Commentary*, William B.Eerdmans Publishing, Grand Rapids, 1988, p. 49.

[695] Ernst KÜHL, *Der Brief des Paulus an die Römmer*, Quell&Meyer, Leipzig, 1913, p. 13.

[696] Heinrich SCHLIER, *Der Römmerbrief*, coll. *Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament* 6, Herder Verlag, Freiburg, 1977, p. 29.

[697] Joseph FITZMYER, *Romans: A New Translation with Introduction and Commentary*, coll. *The Anchor Bible* 33, Doubleday, New York, 1993, pp. 237-238.

Rolul Sfântului Ioan Gură de Aur în limpezirea acestui text misionar paulin

Precum se observă din cele de mai sus, textul acesta (1, 5-7) în care Sf. Pavel încearcă să sintetizeze mesajul central al Evangheliei sale pentru credincioșii din Roma[698], este unul destul de disputat de către comentatorii biblici moderni. Explicațiile acestora sunt de cele mai multe ori antagonice, de aceea se cuvine, pentru limpezirea înțelegerii noastre, să facem recurs la tradiția patristică, Sf. Ioan Gură de Aur fiind cea mai reprezentativă voce în explicarea epistolei către Romani.

În timp ce biblistul L. Morris[699], comentează formula introductivă δι᾽ οὗ într-o cheie pur hristologică, cu toate că spune tot el, prepoziția grecească δια arată tocmai sursa, originea, adică Dumnezeu Tatăl, Sf. Ioan propune o interpretare trinitară[700], afirmând că Ap. Pavel se referă la Sfântul Duh atunci când vorbește despre sursa harului și apostoliei primite, punând în scenă și câteva referințe pnevmatologice (*Ioan* 16, 12-13; *Fapte* 20, 28; *1Corinteni* 12, 8-11), însă atribuind pe cele ale Duhului, Fiului lui Dumnezeu și pe cele ale Fiului, Duhului Sfânt.

Continuarea acestei introduceri, adică verbul ἐλάβομεν este înțeles de către renumitul specialist D. Moo[701] ca fiind un plural editorial, de fapt Sf. Pavel face referire doar la el însuși, deoarece în continuarea pericopei referințele sunt la singular. Tot el spune că în multe alte cazuri Sf. Pavel folosește pluralul atunci când se referă la el însuși[702]. Sf. Ioan Gură de Aur aduce lumină și în acest caz. Conform omiliei sale, Ap. Pavel vorbește despre toți apostolii atunci când aduce în discuție marile daruri pe care ei le-au primit din partea lui Dumnezeu, demnitate

---

698 *ESV Study Bible*, p. 2157.

699 Leon MORRIS, *The Epistle to the Romans*, p. 47.

700 ST. JOHN CHRYSOSTOM, *Homilies on the Epistle of St. Paul to the Romans*, coll. *Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church* 11, T.&T. Clark, Edinburgh, 1889, p. 340.

701 Douglas Moo a fost profesor de Noul Testament la „Trinity Evangelical Divinity School” în Deerfield (Illinois) până în anul 2000 când s-a mutat la „Wheaton College” din Wheaton (Illinois) unde predă cursuri de studii biblice. A publicat comentarii pe cărțile *Romani*, *Iacov*, *2 Petru* și *Iuda*, *Coloseni* și *Filimon*, *Galateni* la prestigioasele colecții de comentarii biblice ale Noului Testament: „New International Commentary of the New Testament”, „New International Version Application Commentary”, „Pillar New Testament Commentary” și „Baker Exegetical Commentary on the New Testament”.

702 Douglas MOO, *The Epistle to the Romans*, coll. *The New International Commentary on the New Testament*, William B. Eerdmans Publishing, Grand Rapids, 1996, p. 51.

obținută nu prin merite personale, ci strict prin intervenția „harului de sus”. Prin urmare, exprimarea la plural este cât se poate de plauzibilă, nu atât datorită categoriei gramaticale a verbului ἐλάβομεν care este la numărul plural, ci exprimării pauline de aici care cuprinde întregul colegiu apostolic. Tocmai pentru aceasta, eroarea traductologică din spațiul biblic românesc, care propune în majoritatea edițiilor singularul, nu este doar de natură gramaticală, ci și teologică.

Cu privire la problematica expresie ὑπακοὴν πίστεως pe care exegeții moderni o înțeleg fie ca pe un genitiv subiectiv, fie obiectiv, fie adjectival – după cum am observat mai sus, Sf. Ioan Gură de Aur se declară pentru un genitiv apozițional (o categorie gramaticală care are sens doar în limba greacă a Noului Testament, fiind imposibil de tradus în limba română, poate doar dacă îl trecem în nominativ), adică ascultarea despre care vorbește Ap. Pavel este cuprinsă în interiorul credinței și izvorăște din ea, nu este vorba nicidecum, declară marele capadocian, despre examinarea sau cercetarea credinței, s-au după cum l-am numit noi, despre un genitiv obiectiv. Lucrurile sunt cât se poate de clare, în actul ascultării și primirii evangheliei, este nevoie doar de credință în Iisus Hristos, evitând deci a mai opune raționamente omenești[703]. Acest adevăr îl recunoaște și D. Moo în comentariul său amintit[704], probabil inspirându-se din Sf. Ioan, ceea ce reprezintă, spunem noi, un plus evident al exegezei sale. Tot Ap. Pavel le mai scrie romanilor și despre o altă fațetă a ascultării, cea îndreptată către autoritățile civile, care sunt în întregime îngăduite de Dumnezeu (13, 1). Interpretând acest pasaj, Sf. Ioan declară că atunci când nu ne supunem și nu ascultăm de conducătorii noștri, de fapt nu ascultăm de Dumnezeu și Lui nu ne supunem, iar orbirea noastră este evidentă, căci stăpânitorul nostru devine și binefăcătorul nostru, prin faptul că ne garantează pace și stabilitate economică[705].

---

[703] ST. JOHN CHRYSOSTOM, *Homilies on the Epistle of St. Paul to the Romans*, p. 341. Este vorba, aici, despre o ascultare din smerenie, potrivit modelului din (*Flp* 2, 6-8). Pentru această perspectivă pledează și alți scriitori și părinți ai Bisericii, care postulează încrederea prea mare în forțele proprii ca fiind deșartă, căci mai bine să fii găsit cel mai mic din turma lui Hristos, decât să fii lepădat pentru trufia dovedită. Mai mult decât atât, pentru Sf. Ioan Gură de Aur, cauza care inspiră această ascultare din smerenie este tocmai „nepătimirea divină”, adică grija și bunătatea iubitoare a lui Dumnezeu care ne îndeamnă să ne încredem în puterea pocăinței. A se vedea ST. JOHN CHRYSOSTOM, *Ep. ad Theodorum I. 4*, coll. *Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church* 9, T.&T. Clark, Edinburgh, p. 93.

[704] Douglas MOO, *The Epistle to the Romans*, p. 52.

[705] SF. IOAN GURĂ DE AUR, *Omilii la Epistola către Romani*, pp. 210-211.

Divergența interpretărilor nu se oprește aici, de fapt încă din perioada medievală se înregistrează discuții în contradictoriu cu gândirea hrisostomică. Așa se face că Fer. Augustin interpretând expresia χάριν καὶ ἀποστολὴν („har și apostolie") susține că mai întâi Sf. Ap. Pavel a primit harul îndreptățirii, a justificării, a iertării păcatelor și abia apoi a fost învrednicit cu demnitatea apostoliei, nu datorită meritelor sale de dinainte, ci datorită harului[706]. Sf. Ioan Gură de Aur corectează indirect această presupusă temporalitate între primirea harului și apostolie, vorbind despre primirea lor ca despre un tot organic[707]. Această demnitate a primit-o Sf. Pavel direct de la Dumnezeu, încă din momentul convertirii sale de pe drumul Damascului: εἶπεν δὲ πρὸς αὐτὸν ὁ κύριος· πορεύου, ὅτι σκεῦος ἐκλογῆς ἐστίν μοι οὗτος τοῦ βαστάσαι τὸ ὄνομά μου ἐνώπιον ἐθνῶν τε καὶ βασιλέων υἱῶν τε Ἰσραήλ – „Și i-a zis Domnul: Du-te, pentru că acesta Îmi este vas ales, ca numele să mi-L poarte înaintea neamurilor și a regilor și a fiilor lui Israel" (*Fapte* 9, 15). Interpretând minunea convertirii de pe drumul Damascului, Sf. Ioan îl prezintă pe Ap. Pavel ca fiind adus de către ucenicul Anania în mijlocul apostolilor, purtând aceeași demnitate apostolică ca și aceștia. Ea a fost primită prin mandat divin. Sf. Pavel propovăduia în întreg Ierusalimul despre Domnul Iisus Hristos, întocmai unui apostol, având reale dispute cu eleniștii de acolo[708]. Sf. Ambrozie al Milanului nu vede nici el nici o deosebire între primirea harului și apostoliei pauline, el primind autoritate direct de la Dumnezeu prin Iisus Hristos, iar apostolatul său este expresia harului nu a faptului că era iudeu[709].

Prin urmare, adevărata misiune de propovăduire a morții și Învierii Mântuitorului este văzută de către Sf. Ioan Gură de Aur ca fiind expresia unui mandat divin, în virtutea căruia fiecare dintre noi suntem chemați să ducem flacăra Evangheliei într-o lume întunecată de patimi și precaritate morală. Ascultarea și supunerea noastră față de Cuvântul lui Dumnezeu trebuie să izvorască dintr-o credință neclintită, cultivând atât smerenia cât și disponibilitatea noastră de jertfă. Orice încercare de înțelegere a mesajului evangheliei strict sub imperiul unei înțelegeri

---

[706] FER. AUGUSTIN, *Epistolae ad Romanos inchoata Expositio*, coll. *PL* 35, 2092.

[707] SF. IOAN GURĂ DE AUR, *Omilii la Epistola către Romani*, p. 11.

[708] ST. JOHN CHRYSOSTOM, *Homilies on the Acts of the Apostles*, coll. *Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church* 11, T.&T. Clark, Edinburgh, 1889, pp. 134-135.

[709] Gerald BRAY, Thomas C.ODEN, *Romans*, coll. *Ancient Christian Commentary on Scripture. New Testament* 6, InterVarsity Press, Downers Grove, 1998, p. 12.

raționale, contractuale, limitând astfel acțiunea Sfântului Duh, este o consecință a desuetudinii și laxismului în care ne consumăm ființa.

Concluzii

Pericopa aceasta misionară paulină (*Romani* 1, 5-7) ridică încă multe dileme în lumea cercetătorilor biblici. Concluziile lor, tot mai eterogene, eclipsează adevărata raportare vizavi de unul dintre cele mai concentrate texte misionare pauline. Analiza lor textuală cu privire la expresiile: „prin Care"; „noi am primit"; „har și apostolie"; „ascultarea credinței" etc. nu face altceva decât să încerce să explice un text deloc la îndemâna oricui, folosind tot felul de speculații științifice. Poate tocmai din cauza aceasta, consensul încă întârzie să apară. Recursul la literatura patristică este în acest punct în care cercetarea exegetică modernă a ajuns, mai mult decât stringent. Sf. Ioan Gură de Aur rămâne peste veacuri un reper exegetic esențial, claritatea și dialectica omiliilor sale la textele Noului Testament, sunt o adevărată mină de aur pentru orice interpret al textului sacru de astăzi.

Studiul nostru a vrut să fie o mostră din ceea ce înseamnă valorificarea exegezei patristice, cea mai autoritativă voce în spațiul răsăritean, atunci când eforturile noastre exegetice întâlnesc texte biblice greu de interpretat și mai ales greu de tradus.

Appendix: Traducerea expresiei οὐκέτι ἐγὼ κατεργάζομαι αὐτὸ din *Romani* 7, 17a și implicațiile ei teologice[710]

Edițiile biblice românești redau construcția paulină omițând însă dimensiunea temporală a adverbului οὐκέτι (*ouketi*), acestea rezumându-se a traduce doar aspectul lui de mod, întărirea părții negative. Prin urmare, textul din *Romani* 7, 17 apare în Biblia de la Blaj astfel: „Și acum <u>nu eu fac aceaea</u>, ci păcatul carele lăcuiaște întru mine[711]". Noul Testament al lui Gika traduce prin: „Iar acum <u>nu</u>

[710] Acest subcapitol face parte dintr-un studiu mult mai amplu, publicat în: Pr. Cătălin VARGA, „Problema lui οὐκέτι ἐγὼ κατεργάζομαι αὐτὸ (*nu mai lucrez eu aceasta*) și perspectivele lui exegetico teologice (*Romani 7, 17*)", în *Altarul Reîntregirii*, vol. XIX, nr. 1, ianuarie–aprilie 2014, pp. 31-67.

[711] *Biblia de la Blaj*, p. 145.

eu fac aceea, ci păcatul care locuiește întru mine[712]". Ediția sinodală 1914 redă: „Iar acum nu eu fac aceea, ci păcatul care lăcuește întru mine[713]". Ediția lui Vasile Radu și Gala Galaction oferă textul: „Ci acum nu mai săvârșesc eu acestea, ci păcatul care locuește în mine[714]". Ediția Sinodală din 1988 traduce prin: „Dar acum nu eu fac acestea, ci păcatul care locuiește în mine[715]". Diortosirea Anania 2001 este și ea foarte aproape ca sens de predecesorii săi: „Dar acum nu eu fac aceasta, ci păcatul care locuiește în mine[716]".

Biblia din 1688 este cea mai apropiată ca sens de originalul grecesc, ea traduce astfel: „Iară acum nu mai lucrez eu aceasta, ce păcatul cel ce lăcuiaște în mine[717]". În Noul Testament **οὐκέτι** apare de 47 de ori, ocurența sa întărind de fiecare dată dimensiunea temporală (*Matei* 19, 6; *Marcu* 10, 8; *Luca* 15, 19; *Ioan* 11, 54; *Fapte* 20, 38; *Romani* 6, 9; *2Corinteni* 1, 23 etc.). În teologia ioaneică apare de obicei la viitor (*Ioan* 14, 19; 16, 10; 17; 11), în conexiune cu o altă întărire negativă (*Matei* 22, 46; *Marcu* 5, 3). În gândirea paulină, alături de dimensiunea temporală, *ouketi* îmbracă și o semnificație logică (*Romani* 7, 17; 11, 6b; *Galateni* 3, 25), în special în apodoza propozițiilor condiționale: „apoi nu mai... (**τοῦτο ποιῶ οὐκέτι**) / dar nu mai... (**δὲ οὐκέτι**)" din (*Romani* 7, 20; 11, 6a; *Galateni* 3, 18[718]).

Înțelesul complet al adverbul *ouketi* se consumă în două planuri: el întărește atât partea de negație, dar subliniază și partea temporală, astfel că, traducerea literară a adverbului este: „nu mai..." (*Marcu* 12, 34), sau „nu va mai" (*Ioan* 14, 19[719]), însă este destul de corectă și versiunea edițiilor sinodale. Prin urmare, traducerea noastră este: *Dar acum, nu mai lucrez*[720] *eu aceasta, ci păcatul care*

---

[712] Aleksandru Dimitrie GIKA, *Noul Testament al Domnului și Mântuitorului nostru Iisus Hristos*, p. 333.
[713] *Biblia adecă dumnezeeasca Scriptură a legii Vechi și a Celei Nouă*, p. 1515.
[714] *Biblia adică Dumnezeiasca Scriptură*, p. 1262.
[715] *Biblia sau Sfânta Scriptură*, p. 1282.
[716] Bartolomeu Valeriu ANANIA, *Biblia sau Sfânta Scriptură*, p. 1629.
[717] *Biblia adecă Dumnezeiasca Scriptură a Vechiului și Noului Testament*, tipărită întâia oară la 1688 în timpul lui Șerban Cantacuzino, retipărită cu binecuvântarea P.F.Teoctist, EIBMBOR, București, 1997, p. 859.
[718] Horst BALZ, Gerhard SCHNEIDER, *Exegetical Dictionary of the New Testament*, vol. 2, William B.Eerdmans Publishing, Grand Rapids, 1990, p. 542.
[719] Barbara FRIBERG et.alii., *Analytical Lexicon of the Greek New Testament*, Baker Books, Grand Rapids, 2000.
[720] Firește că acest *katergazomai* tradus prin „a lucra" nu epuizează întreaga lui acțiune, deoarece prepoziția *kata* a verbului *ergazomai* arată că lucrarea, acțiunea, se desfășoară complet, așadar o perspectivă holistică. O traducere pur literară ar trebui să arate astfel: „a lucra desăvârșit, a

locuiește în mine (*Romani* 7, 17), subliniind atât încărcătura temporală, cât și cea modală, întocmai precum apare în textul grec, deși în aceeași propoziție întâlnim un alt adverb de timp: **νυνὶ** (acum) care poate la fel de bine să substituie dimensiunea temporală a lui *ouketi* – însă pentru o nuanțare firească a limbii, am preferat și am considerat corectă inserarea acestui „mai".

Importanța teologică este evidentă, accentuarea dimensiunii temporale, în cazul nostru, este mai mult decât obligatorie, deoarece *ouketi* vizează acțiunea săvârșită până la un punct, însă nu și dincolo de aceasta, așadar încheierea acțiunii subiectului, cum spre exemplu întâlnim în *Luca* 15, 19a: „οὐκέτι εἰμὶ ἄξιος κληθῆναι υἱός σου[721]". În logica discursului din cap. 7 al Epistolei către Romani, este necesară sublinierea ideii conform căreia, omul – chip al lui Dumnezeu (*Facerea* 1, 26-27) săvârșește păcatul nu pentru că el dorește aceasta, ci păcatul este un reflex al naturii sale căzute, al ruperii comuniunii cu Dumnezeu[722]. Mai mult decât atât, verbul *katergazomai* („lucrez") apare în original, la diateza medie, indicativ prezent[723], persoana I – conform terminației verbului (-ο, -μαι), ceea ce înseamnă că subiectul *ego*[724] este beneficiarul acțiunii. Verbul *katergazomai*,

---

perfecta". Însă din rațiuni strict legate de cantabilitatea versului paulin, am optat pentru acest „a lucra" prezent în tradiția biblică românească, după cum am văzut, încă din anul 1688.

[721] *Nu mai sunt vrednic să mă numesc fiul tău* (Anania 2001). A se vedea Johannes P.LOUW et.alii., *Greek-English Lexicon of the New Testament based on semantic domains*, vol. 1, United Bible Societies, New York, 1989, p. 645.

[722] Însă nu trebuie să înțelegem aceasta în logica discursului augustinian, care declara că omul nu este responsabil de păcatele sale, din moment ce nu consimte la săvârșirea lui, păcatul, spune Fer. Augustin, săvârșindu-se oarecum firesc. Teologia Ortodoxă afirmă că, în orice păcat, liberul arbitru al omului nu este suspendat, nu este anulat, ci păcatul se săvârșește cu consimțământul omului, de unde și responsabilitatea lui pentru acesta. Teologia Chipului nu trebuie înțeleasă într-o manieră fatalistă cum o face teologia protestantă, omul nu a distrus total și irevocabil chipul lui Dumnezeu din el, ci doar s-a produs o alterare, o umbrire a lui. Jertfa lui Hristos, nu trebuie înțeleasă în termenii juridici ai satisfacției onoarei lui Dumnezeu pătată de greșeala omului căzut, ci în logica restaurării, a recapitulării în Hristos (*2Ptr* 3, 11-13; *Col* 1, 19-20; *Ef* 1, 9-11). Patimile, moartea și Învierea Domnului având drept consecință îndumnezeirea firii umane în ipostasul cel veșnic – fiind garanția propriei noastre îndumnezeiri, garanția recuperării Chipului în forma sa de la început. Pentru mai multe detalii a se vedea Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 2, EIBMBOR, București, 1997, pp. 78-86; Panayotis NELLAS, *Hristos, Dreptatea lui Dumnezeu și îndreptarea noastră. Pentru o soteriologie ortodoxă*, Ed. Deisis, Sibiu, 2012, pp. 53, 255-256.

[723] Buist M.FANNING, *Verbal Aspect in New Testament Greek*, Clarendon Press, Oxford, 1990, pp. 198-205; Erich HAPP et.alii., *Grammatik. Lautlehre, Formenlehre, Satzlehre*, Bayerischer Schulbuch Verlag, München, 1981, pp. 82-85.

[724] Cu privire la subiectul acțiunii este necesară o abordare exegetică complexă, de aceea ne vom ocupa de acest aspect în cele ce urmează.

în schimb, este un verb deponent ce exprimă reciprocitate, tocmai de aceea, forma lui de dicționar medio-pasivă se va traduce la diateza activă, astfel avem construcția: „nu mai <u>lucrez</u> eu aceasta...”.

Întreaga noastră frază este brodată din perspectiva condiționalului adversativ redat prin conjuncția ἀλλὰ („ci”), semnul unui contrast evident, care se mai poate traduce prin: „dimpotrivă”, „din contră”, „pe de altă parte[725]”. Așadar, conform raportului de opoziție exprimat aici, cât și în urma cercetării unei diagrame noutestamentare[726], observăm că nu omul lucrează în trupul său stricăciunea, ci (gr. *alla*) legea păcatului (*Romani* 7, 23) care locuiește în el.[727] Datorită condiționalului, acțiunea activă a verbului se mută de pe pronumele ἐγὼ („eu”) pe subiectul acțiunii: ἁμαρτία („păcatul”), oferind perspectiva Sf. Ap. Pavel cu privire la păcat. Antropologia paulină este eminamente hristocentrică, omul este conceput exclusiv în funcție de Hristos, însă datorită neascultării lui Adam, în om stăpânește păcatul și ura,[728] ceea ce face ca raportul dintre om și Creator să fie unul denaturat. Păcatul este extensia firească a lui ὁ παλαιὸς ἡμῶν ἄνθρωπος („omul cel vechi”) care lucrează în trupul nostru și care trezit din amorțeală se lansează în atacuri furibunde. Această stare recesivă, neputându-se vindeca prin Lege, este corectată prin Jertfa lui Hristos – certitudinea înnoirii tuturor, iar acum după Hristos, omul este mort față de păcat, umblând întru înnoirea vieții, unindu-se mistic cu Hristos, omul cel nou formează un trup cu Acesta[729].

---

[725] Johannes P.LOUW et.alii., *Greek-English Lexicon of the New Testament based on semantic domains*, p. 794. A se compara cu *Matei* 5, 17: „Să nu socotiți că am venit să stric legea sau profeții; n-am venit să stric, <u>ci</u> (ἀλλὰ) să plinesc”. Tot în acest registru semantic, a se cerceta și *Marcu* 5, 39 sau *1 Timotei* 6, 2. Pentru mai multe detalii privind conjuncția *alla* a se vedea *The Lexham Analytical Lexicon to the Greek New Testament*, Logos Bible Software 4; Daniel B.WALLACE, *The Basics of New Testament Syntax*, Zondervan Publishing, Grand Rapids, 2000, pp. 293-302; J.H. MOULTON, *A Grammar of New Testament Greek*, vol. 3, T&T Clark, London, 2005, pp. 114-116.

[726] *Leedy Greek NT Diagrams*, Bible Works 9.

[727] Însă Sf. Ap. Pavel contrastează forma actuală a trupului nostru (σῶμα ψυχικόν) cu cea a trupului înviat, cel pnevmatizat și nestricăcios (σῶμα πνευματικόν) din *1Cor* 15, 43-44. A se vedea Hector AVALOS et.alii., *This Abled Body Rethinking Disabilities in Biblical Studies*, coll. *SBL Semeia Studies* 55, E.J. Brill, Leiden, 2007, p. 146.

[728] Udo SCHNELLE, *Einleitung in das Neue Testament*, Vandenhoeck&Ruprecht, Göttingen, 2005, p. 146.

[729] Pr. Grigorie T.MARCU, *Antropologia paulină*, pp. 124-127; James D.G. DUNN, *The Theology of Paul the Apostle*, William B.Eerdmans Publishing, Grand Rapids, 1998, pp. 111-124.

O altă problemă traductologică identificată în unele ediții românești, apare cu privire la pronumele personal *auto*, care este identificat la cazul acuzativ, gen neutru, număr singular și se traduce corect prin: „aceasta”. Edițiile biblice de la (1795; 1914; 1939) traduc prin: „aceea”, respectiv „acestea”, sensuri care nu se regăsesc în manuscrisele noutestamentare. În concluzie, unele traduceri românești nuanțează versetul din 7, 17 într-o ușoară opoziție cu originalul.

Fără îndoială, acest pronume personal (ἐγὼ – „eu”) a ridicat numeroase semne de întrebare în istoria exegezei textuale. Dar mai întâi de toate să aruncăm o privire la modul în care versetul nostru apare în cele mai vechi manuscrise noutestamentare. Spre exemplu, în Codex Sinaiticus (A), Codex Vaticanus (B), dar și în câteva manuscrise individuale ale Vulgatei[730], în locul lui οἰκοῦσα („locuiește”) întâlnim varianta ενοικουσα – cuvânt format din prepoziția εν („în”), „înăuntru” + rădăcina[731]. În cazul compușilor, prepoziția εν arată calitatea permanentă, sentimentul de care este stăpânit cineva, astfel că, aceste vechi mărturii, nu fac altceva decât să accentueze drama divizării subiectului uman: om trupesc / om duhovnicesc, despre care am amintit mai sus. Conflictul dintre legea minții și legea trupului este descris de apostol prin aceste două clauze la infinitiv: θέλω („*a vrea*”) și κατεργάζομαι („*a lucra*[732]”). În acest presupus dialog al Sf. Pavel, personificarea păcatului (ἁμαρτία) este cristalizată sub forma acestui interactiv omolog: „eu”, pe care B. Witherington[733] îl propune sub registrul a opt sentințe.

---

[730] Barbara and Kurt ALAND et. alii., *The Greek-English New Testament*, p. 988.

[731] Octavian BABAN, *Dicționar al limbii grecești koine*, ediție electronică, pp. 152-153; James STRONG, *Greek Dictionary of the New Testament*, AGES Software, Albany, 1997, p. 161.

[732] Jae Hyun LEE, *Paul's Gospel in Romans. A Discourse Analysis of Rom. 1:16 – 8:39*, coll. *Linguistic Biblical Studies* 3, E.J. Brill, Leiden, 2010, p. 364.

[733] Ben WITHERINGTON, Darlene HYATT, *Paul's Letter to the Romans. A Socio-Rhetorical Commentary*, William B.Eerdmans Publishing, Grand Rapids, 2004, p. 187:

(1)*Ego* este expus aici cu tentă autobiografică și se referă la experiența creștină paulină
(2)*Ego* se referă la experiența pre-creștină a Sfântului Apostol așa cum este ea înțeleasă în momentul de față
(3)*Ego* concretizează iudeii neîncreștinați priviți dintr-o optică paulină
(4)*Ego* descrie modul în care iudeii sunt priviți de către creștini
(5)*Ego* se referă la experiența pre-creștină a Sfântului Apostol așa cum a înțeles-o el atunci
(6)*Ego* se referă la așa numiții creștini „trupești, carnali”
(7)*Ego* reflectă experiența creștinilor în general
(8)*Ego* reprezintă imaginea persoanei supusă păcatului însă în punctul conversiei sale.

Spuneam despre *ego* că a reprezentat o piatră de poticnire de-a lungul timpului, unii exegeți au văzut în acest „eu” atât de prezent în corpul celui de-al 7-lea capitol (v. 9, 10, 14, 17, 20, 24, 25), o vorbire autobiografică a marelui apostol (incluzându-și copilăria și inocența[734]), alții consideră că *ego* este conștiința pre-creștină a Sf. Pavel *versus* a ceea ce devine apostolul nostru ceva mai târziu[735]. Un alt posibil răspuns este oferit de către biblistul J. Dunn[736] prin analogia cu Adam[737] și cu păcatul care înșeală (7, 11) – același verb prezent și în *Facerea* 3, 13, însă atât Käsemann cât și Fitzmyer resping această ipoteză[738]. Într-un sens mai larg, *ego* reprezintă experiența fiecărui om care s-a confruntat cu păcatul[739], o perspectivă ce poate fi declinată în mai multe direcții: „umanitatea coruptibilă... față în față cu Legea Mozaică”, sau „omul, urmașul lui Adam”, având în consecință aceeași etichetă, dimensiunea istorico-cosmică[740]. Cercetătorul S. Stowers, în schimb, identifică în textul din 7, 7-25 o formulă retorică numită *prosōpopoiia* – adică atunci când un autor așează cuvintele lui pe buzele altor persoane, un procedeu inedit pe care C. Cranfield îl plasticizează astfel: „experiența generală a creștinilor întrepătrunsă cu autobiografia paulină[741]”.

---

[734] F.F. BRUCE, *The Epistle of Paul to the Romans*, William B.Eerdmans Publishing, Grand Rapids, [5]1985, pp. 147-149.

[735] G. THEISSEN, *Psychological Aspects of Pauline Theology*, Fortress Press, Philadelphia, 1987, pp. 234-243; Franz Jehan LEENHARDT, *The Epistle to the Romans. A Commentary*, James Clarke and Company, Cambridge, 2002, p. 180.

[736] James D.G. DUNN, *Romans 1-8*, pp. 404-406.

[737] Markus ÖHLER, *Alttestamentliche Gestalten im Neuen Testament. Beiträge zur Biblischen Theologie*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1999, pp. 31-34.

[738] Ernst KÄSEMANN, *An die Römer*, coll. *Handbuch zum Neuen Testament* 8a, Mohr-Siebeck, Tübingen, 1973, p. 196; Joseph FITZMYER, *Romans*, coll. *The Anchor Yale Bible* 33, Doubleday, New York, 1993, p. 464. Aceștia desmint teoria lui J. Dunn pe baza faptului că în *Fac* 2, 16-17 = *Fac* 3, 2-3 nu este vorba despre o promisiune a vieții, precum ne sugerează *Romani* 7, 10 – ci despre o prevenție a morții.

[739] B. BYRNE, *Romans*, coll. *Sacra Pagina* 6, The Liturgical Press, Collegeville, 1996, p. 217; D.H. CAMPBELL, „The Identity of Εγὼ in Romans 7: 7-25”, în: E.A. Livingston (ed.), *Studia Biblica 1978: Sixth International Congress on Biblical Studies*, vol 3, JSOT Press, Sheffield, 1980, pp. 57-64; R.H. MOUNCE, *Romans*, coll. *New American Commentary* 27, Broadman&Holman, Nashville, 1995, pp. 167-168.

[740] Paul J. ACHTEMEIER, *Romans*, coll. *Interpretation: A Bible Commentary for Teaching&Preaching*, John Knox Press, Atlanta, 1985, pp. 122-124.

[741] S. STOWERS, *A Rereading of Romans. Justice, Jews and Gentiles*, Yale University Press, New Haven and London, 1994, pp. 16-21, 264-279; C.E.B. CRANFIELD, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*, coll. *International Critical Commentary*, vol. 1, T.&T. Clark, Edinburgh, 1975, pp. 344-346.

Biblistul J. Fitzmyer concluzionează întărind ideea potrivit căreia, în imaginea vorbitorului se află întreaga omenire supusă păcatului și care se confruntă cu preceptele mozaice – însă privită din perspectiva creștinului botezat: „când eram în trup” (7, 5), respectiv „dar acum ne-am desprins de lege” (7, 6[742]). Cu privire la „legea minții” (*nous*[743]) din vv. 23, 25 și aceasta se găsește sub imperiul păcatului, de aceea este impetuos necesară transformarea ei (12, 2). Conform textului din (7, 10), ceea ce inițial a fost dat „pentru viață”, s-a transformat ușor în „pentru moarte”, pentru a sublinia faptul că legea definește păcatul, versetele vin întru apărarea legii, așadar scopul ei dar și rezultatele sunt evidente[744]. Însă adevărata temă este „viața sub lege[745]” prezentată aici în antiteză cu următorul capitol: „viața întru Duhul[746]”. Dilema este amplu dezbătută de autor în vv. 15-17 și repetată secvențial în vv. 18-23: omul trupesc care nu reușește să săvârșească binele ce și-l propune, deoarece păcatul locuiește în el, dictându-i cum să acționeze, cu toate că el dorește să împlinească legea Duhului[747], nu a cărnii (8, 4). Lipsa

[742] Joseph FITZMYER, *Romans*, pp. 465-466.

[743] Omul rațional, conform gândirii Sf. Antonie cel Mare, este cel care poate să deosebească binele de rău, ferindu-se de toate cele vătămătoare sufletului, pe toate biruindu-le cu sârguință. Omul, după partea lui rațională, este în strânsă legătură cu puterea dumnezeiască, iar aceasta o arată prin fapte și viață virtuoasă. Știind el acestea, se scutură de contingența materiei în care zace păcatul. El nu se înfricoșează niciodată de patimile care îl atacă, pentru a nu fi batjocorit de draci. A se vedea SF. ANTONIE CEL MARE, *Învățături despre viața morală a oamenilor și despre buna purtare în 170 de capete*, coll. *Filocalia* 1, trad. de Pr. Dumitru Stăniloae, Humanitas, București, 2004, pp. 13-22.

[744] Moshe WEINFELD, *The Place of the Law in the Religion of Ancient Israel*, coll. *Supplements to Vetus Testamentum* 100, E.J. Brill, Leiden, 2004, p. 80.

[745] Odată cu textul din (7, 6), apostolul arată efectele pe care legea le produce în cei ce sunt încă „trupești”, rodind întru moarte, adverbul νυνὶ este folosit de Sf. Pavel cu scopul de-a arăta că păcatul merge pas la pas cu legea în ideea în care preceptele ei nu pot fi împlinite în totalitate. În acest verset se pot identifica trei constante: eliberarea de sub lege, modul în care aceasta se produce: prin moarte (ἀποθνῄσκω) și nu în ultimul rând, cauza acestei desprinderi: ὥστε δουλεύειν ἡμᾶς ἐν καινότητι πνεύματος („ca să slujesc întru înnoirea Duhului”). A se vedea Alexander M’KIDD, *An Exposition of chapter seventh of Paul’s Epistle to the Romans*, Johnstone and Hunter, London, 1854, pp. 220-221.

[746] B. BYRNE, *Romans*, p. 209; P.W. MEYER, „The Worm at the Core of the Apple: Exegetical Reflections on Romans 7”, în: R.T. Fortna, B.R. Gaventa (eds.), *The Conversation Continues: Studies in Paul and John*, Abingdon Press, Nashville, p. 82.

[747] S.P.J.J. VAN RENSBURG, „Sanctification according to the New Testament”, în: *Neotestamentica*, 1 (1967), no. 1, pp. 76-78; James D.G. DUNN, *Romans 9-16*, coll. *Word Biblical Commentary* 38B, Word Publisher, Dallas, 1988, p. 873; Peter OAKES, „Made Holy by the Holy Spirit: Holiness and Ecclesiology in Romans”, în: Kent E. Brower, Andy Johnson (eds.), *Holiness and Ecclesiology in the New Testament*, William B.Eerdmans Publishing, Grand Rapids, 2007, p. 175; Peter

aceasta însă o va împlini Hristos, prin harul Său împărtășit tuturor celor care cred în El și îl urmează[748]. Capitolul se încheie cu v. 25 care nu este altceva decât expresia divizării lui *ego*: pe de o parte rob legii lui Dumnezeu (*pneümatikos antropos*[749]), pe de altă parte rob legii păcatului[750].

În concluzie, acest *ego* din *Romani* 7 este expresia monologului adamic? Sau al lui Israel? Putem vorbi despre întreaga umanitate? Cu toate că dezbaterile exegeților moderni sunt de la cele mai complexe către cele mai complicate, răspunsul este cât se poate de genuin. Acest *ego* trebuie înțeles din perspectiva divizării subiectului uman, subliniind totodată drama care se consumă în forul lăuntric al omului încă nebotezat, nenăscut la o viață nouă, dar care după „omul cel lăuntric" se bucură de Lege (v. 22) și tânjește să o împlinească, însă datorită faptului că „omul cel dinafară" (al mădularelor sale, al trupului său) nu-i oferă concursul, acesta sucombă[751]. Iar aceste două părți rămân în continuare într-o

STUHLMACHER, *Paul's Letter to the Romans: A Commentary*, Westminster/John Knox Press, Louisville, 1994, p. 18.

748 Pr. Grigorie T.MARCU, „Cine este EGW din capitolul VII al Epistolei către Romani?", în: *Mitropolia Ardealului*, (1959), nr. 3-4, p. 188. Biblistul J. Dunn analizând textul paulin din *Gal* 2, 20, înțelege în limbajul Sf. Pavel de aici, necesitatea autoexprimării experienței transfiguratoare a întâlnirii cu Hristos. În concepția paulină, vechiul „eu" a murit, fiind înlocuit de-o nouă dimensiune a identității, ceea ce înseamnă pe de o parte că, Ap. Pavel nu se mai identifică cu cel din *Gal* 1, 13-14 – acel „eu" care-și găsea împlinirea în iudaism, încercând cu disperare să puncteze toate prescriptele legii, telos sinonim cu unicul scop al existenței sale. Pe de altă parte, noua sa identitate nu se rezumă la un simplu „eu" transfigurat, ci la însuși hristificarea lui. Aceste considerații contextuale, spune J. Dunn, arată diferența de perspectivă pe care-o întâlnim exclusiv în *Rom* 7, însă precum arată întregul corpus din care face parte acest capitol: 6-8, există un background adamic hristologic – ceea ce vine să dovedească că lumea cea nouă (precum a fost gândită ea în planul providenței) a luat naștere (acest „Hristos întru mine" este Hristos Cel Înviat). A se vedea James D.G. DUNN, *The Epistle to the Galatians*, coll. *Black's New Testament Commentaries*, A&C Black, London, 1993, p. 145.

749 Marie E. ISAACS, *The Concept of Spirit. A Study of Pneuma in Hellenistic Judaism and its Bearing on the New Testament*, H. Charlesworth&Co., London, 1976, pp. 70-78.

750 T.L. CARTER, *Paul and the Power of Sin*, coll. *Society for New Testament Studies Monograph Series* 115, Cambridge University Press, Cambridge, 2004, pp. 183-197; Peter STUHLMACHER, *Biblische Theologie des Neuen Testaments*, band I: Grundlegung von Jesus zu Paulus, Vandenhoeck&Ruprecht, Göttingen, 1997, pp. 275-276.

751 Filosofia elenistă deja prezentaseră lumea ca fiind o arenă în care cele două mari puteri (trupul și duhul) își disputau supremația, însă aceasta cunoștea doar existența unei forțe cosmice, iar de aici înțelegând mântuirea sau eliberarea, ca pe un proces natural, ba chiar fatalist. Putem totuși crede că limbajul paulin se inspiră în mică măsură, din aceste scrieri care se bucurau de notorietate în vremea sa. Pentru mai multe detalii vezi Claudia BARACCHI, *Aristotle`s Ethical as First Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 2008; Ernst KÄSEMANN, *Essays on New Testament Themes*, coll. *Studies in Biblical Theology* 41, SCM Press, London, 1964,

opoziție crâncenă. Toate acestea datorită faptului că omul trupesc își are propria lege, una a păcatului, care intră în contradicție evidentă cu Legea lui Dumnezeu[752]. Într-o astfel de luptă inegală, omul duhovnicesc se vede înfrânt, iar singurul său strigăt ce i-a mai rămas este acela al duhului chinuit de durere. Prin urmare, acest *ego* nu poate fi altul decât omul în general sau iudeul încă nebotezat, pus în fața exigențelor nomosice, cel care-și recunoaște incapacitatea sa de a le împlini literă cu literă, înțelegând că singura lui salvare este Hristos (vv. 24-25).

p. 119; Emma WASSERMAN, „The Death of the Soul in Romans 7: Revisiting Paul's Anthropology in Light of Hellenistic Moral Psychology", în: *Journal of Biblical Literature*, 126 (2007), no. 4, pp. 795-800.

[752] Pr. Grigorie T.MARCU, „Cine este EGW din capitolul VII al Epistolei către Romani?", p. 189-190.

X.
Epistola către *Efeseni* – Introducere și note filologico-teologice (C. Coman)

Dacă, de pildă, *Epistola către Romani* a fost implicată de-a lungul timpului în numeroase controverse iscate de polemica confesională, *Epistola către Efeseni,* care pune accentul în mod deosebit pe intervenția divină în realizarea mântuirii[753], deși nu a cunoscut dezbateri virulente care să conducă la conflicte doctrinare cu impact major asupra dezvoltării creștinismului, totuși a reținut atenția bibliștilor datorită unor expresii cu caracter ambiguu. De exemplu, la ora actuală, mulți exegeți și-au exprimat reținerea în privința destinatarilor epistolei, nu fără un fundament solid. Expresia „**în Efes**" din capitolul **1, 1** nu apare în unele dintre cele mai cunoscute manuscrise (P^{46}, א, B, 424^c, 1739), motiv pentru care atât Origen, cât și Sf. Vasile cel Mare sau apologetul Tertulian, sau chiar ereziarhul Marcion, care o numea *Epistola către Laodiceeni*, nu îi menționează pe locuitorii cetății Efes ca destinatari[754].

În situația de față, întrebarea care se poate subînțelege este legată, firește, de modul în care poate fi depășită dificultatea în cauză, apărută în urma unei lecturi atente a surselor primare care fac aluzie la textul epistolei. Astfel, biblistul Joachim Gnilka, cu câteva decenii în urmă, folosindu-se de argumente raționale, precizează că omiterea expresiei „în Efes" se datorează, în mare măsură, practicii Bisericii din prima jumătate a secolului I: în Egipt, probabil, bisericile din locații diferite au universalizat adresa din antet cu scopul de a servi practicilor de ordin catehetic și liturgic[755]. De aceeași părere este și cercetătorul Bruce Metzger care, într-un comentariu textual asupra Noului Testament, afirma că scopul omisiunii

---

[753] D.A. CARSON, D. MOO, *Introducere în Noul Testament*, trad. de Dinu Moga, Ed. Făclia, Oradea, 2007, p. 566.

[754] D.C. PARKER, *An Introduction to the New Testament Manuscripts and their texts*, Cambridge University Press, Cambridge, 2008, p. 274.

[755] J. GNILKA, *Der Ephesians*, coll. *Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament* X/2, Herder Verlag, Freiburg, 1971, p. 7.

este: „ca o excizie deliberată, făcută pentru a demonstra că epistola avea o aplicație generală, nu locală”[756]. Până în prezent, argumentul lui J. Gnilka pare a fi unanim acceptat în mediile academice, din moment ce nu a fost contrazis de bibliști, cu toate că au existat unele obiecții formulate de Carson și Moo[757]. Cu toate acestea, în urma studierii unor manuscrise care au, fie origine bizantină, fie origine apuseană, ideea care predomină este aceea că epistola a avut un caracter circular, în sensul că a fost menită să circule în bisericile care se adunau în casele particulare din Efes, dar și într-un areal mai extins din vestul Asiei Mici[758].

Opinia lui B. Metzger însă nu a fost o inovație pe tărâm biblic. Cu mult timp înainte, dogmatistul german Adolf von Harnack, raportându-se la afirmația apologetului Tertulian din celebra lucrare *Adversus Marcionem*: „Apostolus ad omnes scripsit dum ad quosdam” (cf. TERTULIAN, *Adversus Marcionem*, V. 17), preciza că ideea a luat naștere atunci când oamenii au început să prețuiască puterea catehetică a epistolelor și, mai mult decât atât, universalitatea mesajului pe care îl proclamă era evidentă din multe pasaje pe care acestea le conțineau. Chiar dacă ar fi fost mai puține pasaje a căror importanță generală pentru Biserică să nu fie evidentă de la sine și să aibă nevoie de lumină artificială, totuși, termenul „Apostolus” ține de Biserică și Biserica este dependentă într-o mare măsură de „Apostolus”[759].

Paternitatea paulină a epistolei a fost unanim acceptată în Antichitate. Astfel, Ignațiu de Antiohia, Clement Romanul, Herma și Policarp al Smirnei, dar și Marcion, cel care a introdus-o în canonul Scripturii între scrierile pauline, luând în considerare stilul literar din *Efeseni* 1, 1; 3, 1 și 4, 1, afirmă că ea aparține Ap. Pavel, chiar dacă pentru ei titlul era *Epistola către Laodiceeni*. În peisajul patristic, doar vocea Sf. Irineu de Lyon și cea a Sf. Clement Alexandrinul, spre sfârșitul secolului II, îl contestă pe autor.

Odată cu evoluția teologiei biblice și cu apariția metodei istorico-critice, promovată de raționaliști încă din secolul al XVIII-lea, epistola este supusă unor

---

[756] Bruce METZGER, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, Hendrikson Publishers, Peabody, 2006, p. 505.
[757] D.A. CARSON, D. MOO, *Introducere în Noul Testament*, p. 560.
[758] Daniel G. REID, *Dicționarul Noului Testament*, Ed. Casa Cărții, Oradea, 2008, p. 415.
[759] Adolf von HARNACK, *Originea Noului Testament*, trad. de Gabriela Badea, Ed. Herald, București, 2007, pp. 61-62.

noi analize filologice și este comparată cu epistolele pauline care nu au fost contestate de cercetători. În urma investigației au fost remarcate diferențe considerabile de vocabular între textul din *Efeseni* și restul epistolelor pauline. De exemplu, există 42 de cuvinte, numite „hapax legomena", apoi, 36 de termeni sunt întâlniți doar în *Efeseni* și în nicio altă scriere paulină, fapt pentru care biblistul german J. Weiss concluziona că autorul ar fi colectorul epistolelor Sf. Pavel. Se ajunge deja la o ipoteză interesantă: autorul ar fi compilat unele pasaje din scrierile pauline și le-ar fi oferit comunității sau bisericilor din Efes[760]. La o analiză mai detaliată, pe care a realizat-o P.N. Harrison, se observă însă o medie de 4,6% de astfel de expresii pe pagină, cifră care se înscrie în linia celorlalte epistole pauline: 5,6% în *2Corinteni* și 6,2% în *Filipeni*[761]. Prin urmare, deși interesantă și prețioasă pentru criticii sursei sau pentru critica textuală, procentajul pe care l-a descoperit Harrison pare să fie o soluție salutară în elucidarea problematicii de față. În elucidarea problemei paternității, verdictul – în caz că se poate vorbi despre unul plauzibil – este, cu siguranță, o dezvoltare matură a gândirii și teologiei Ap. Pavel[762].

O altă problemă interesantă este cea legată de problematica stabilirii unei date la care epistola a fost scrisă. În *Efeseni* 3, 1 se precizează: Τούτου χάριν ἐγὼ Παῦλος ὁ δέσμιος τοῦ Χριστοῦ [Ἰησοῦ] ὑπὲρ ὑμῶν τῶν ἐθνῶν. Substantivul δέσμιος arată faptul că apostolul era prizonier, deci, cel mai probabil el se afla în închisoare. Aceasta este părerea majorității bibliștilor care, cu rare excepții, afirmă că Sf. Pavel era întemnițat în momentul în care a scris *Epistola către Efeseni*. Dacă se iau în calcul ipotezele avansate de alți cercetători și istorici, atunci epistola trebuie să fi fost scrisă în perioada post-apostolică, însă nu dispunem actualmente de niciun criteriu pentru ca să o putem localiza în timp. Conform cercetării pe care o fac bibliștii Carson și Moo[763], ea nu putea fi scrisă după anul 90, întrucât Sf. Clement Romanul se referă la ea, după câte se pare, iar el

---

760 Johannes WEISS, *Das Urchristentum*, Vandenhoeck&Ruprecht, Göttingen, 1917, pp. 108, 534.

761 P.N. HARRISON, *The Problem of the Pastoral Epistles*, Oxford University Press, London, 1921, p. 20.

762 Raymond E. BROWN et.alii., *Introducere și comentariu la Sfânta Scriptură*, vol I, 2/1, trad. de Pr. Dumitru Groșan, Ed. Galaxia Gutenberg, Târgu Lăpuș, 2005, p. 1087.

763 D.A. CARSON, D. MOO, *Introducere în Noul Testament*, p. 558.

și-a scris propria epistolă în jurul anului 96 d. Hr.[764] (*Prima scrisoare a lui Clement*, 1:46).

Mult mai important însă este scopul pentru care a fost scrisă epistola. Cercetătorul N.A. Dahl, într-un studiu dedicat în exclusivitate exegezei *Epistolei către Efeseni*, consideră că ea reprezintă rodul matur al gândirii Ap. Pavel însă, nu într-o mai mică măsură, ea poate să fie un proiect care deformează gândirea Sf. Pavel, sau poate fi o reinterpretare inspirată[765]. Dar aici intervine o dilemă: dacă este vorba despre o interpretare inspirată, în ce măsură păstrează tradiția paulină și cât de mult o înnoiește? Răspunsul este dificil din moment ce, de pildă, atunci când ne raportăm la *Epistola către Coloseni* putem stabili cu exactitate care este erezia combătută de apostol, cea către *Efeseni* nu este îndreptată împotriva unei false învățături. Exegeții oferă mai multe posibile răspunsuri: fie sunt vizați credincioșii dintre neamuri în încercarea Sf. Pavel de a-i unifica, fie de a oferi o învățătură care să atingă punctele esențiale ale noii doctrine adresate celor care proveneau din mediul păgân și îmbrățișau noua religie creștină. Cei care presupun că epistola a fost scrisă într-o perioadă ulterioară morții Ap. Pavel sugerează că ea ar fi fost scrisă cu scopul de a promova interesele eclesiastice ale catolicismului de la început, sau, alți exegeți consideră că aceasta este o încercare de a enunța câteva din cele mai mari adevăruri pe care le apărau și le promovau primii creștini. În fine, există și interpreți a căror opțiune este aceea de a se abține de la identificarea unui scop unic și consideră că, la bază, epistola are mai multe scopuri[766]. Oricare ar fi adevărul, esențial este faptul că epistola reprezintă o afirmare importantă a Evangheliei, care ar fi putut servi în mai multe conjuncturi din cadrul creștinismului primelor secole.

Un aspect cu adevărat interesant atât pentru filologi, cât și pentru teologi, este modul în care a fost tradus în cele mai importante ediții ale Scripturii textul din *Epistola către Efeseni*. Ceea ce face dificilă orice inițiativă traductologică este tocmai piatra de poticnire, adică stilul în care a fost scrisă epistola. Adesea exegeții îl caracterizează ca pleonastic, prin urmare, un stil plin, rezultând din

---

764 Stylianos G. PAPADOPOULOS, *Patrologie*, vol. I, trad. de Adrian Marinescu, Ed. Bizantină, București, 2006, p. 157.

765 N.A. DAHL, „Ephesians", în: *Interpreter's Dictionary of the Bible Suppliment*, Abingdon Press, London, 1976, p. 268.

766 D.A. CARSON, D. MOO, *Introducere în Noul Testament*, p. 563.

interpretarea repetată a expresiilor prepoziționale, dintr-o abundență a participiilor, din numeroasele propoziții relative, dintr-o succesiune de genitive și fraze lungi. Un exemplu în acest sens este *Efeseni* 3, 1-7. În textul original grecesc aici este vorba despre o singură frază, suficient de lungă încât să cauzeze dificultăți exegeților[767]. Opțiunea autorului epistolei, care înclină spre acest stil dificil atât de greu de găsit în alte epistole pauline, așa cum afirma biblistul R. Schnackenburg, conferă valoare discursului doxologic și elogiativ[768]. Cu toate că pot fi aduse suficiente argumente contra acestei opinii, din moment ce felul simplu de proză, argumentare sau îndrumare care caracterizează, de regulă, epistolele Ap. Pavel, pasaje ca *Romani* 8, 38-39 și *Romani* 11, 33-36 demonstrează că Sf. Pavel era în stare să scrie într-un stil elevat, similar cu cel din imnele de la Qumran.

În privința valențelor traductologice, edițiile critice ale Noului Testament grecesc (varianta *Nestle-Aland*[28]), dar și alte ediții critice ale Scripturii, mai ales cele englezești și franțuzești, precum și *Biblia de la Frankfurt*, au fost esențiale în efortul de stabilirea a unui text definitiv care să se apropie mult de textul original. În continuare voi oferi câteva exemple.

***Efeseni* 2, 2**: τὸν αἰῶνα τοῦ κόσμου τούτου, tradus în *Biblia 1688* prin expresia „veacul lumii aceștiia”. Substantivul „veacul” din textul de la 1688, a fost înlocuit în *Biblia din 1940* cu „datina” pentru ca, în deceniile următoare, respectiv în edițiile *Noului Testament* din 1979 și 1983 să se revină la expresia utilizată în ediția din 1688. Edițiile KJ, RSV, J și O preferă să traducă prin „course of this world” sau „le course de ce monde”, contrar traducerii ecumenice, care preferă să folosească „le dieu de ce monde”. Prezenta ediție critică însă, din fericire, propune o traducere mai exactă, din moment ce teologul Ovidiu Sferlea traduce prin: „[...] mersului lumii acesteia”. Opțiunea traducătorului român este confirmată de edițiile KJ, RSV, J și O, adică de câteva traduceri care au devenit de referință pentru bibliști și sunt utilizate în mediile academice occidentale.

Pentru ***Efeseni* 2, 15** problematic este substantivul ἐν δόγμασιν, tradus în 1688 prin „obiceaie”, înlocuit mai apoi, în ediția Sfântului Sinod din anul 1914, cu „dogmele”, apoi, în cea din 1937, prin „legea orânduirilor din porunci”, traducere apropiată de ideea originală, adaptată bine în traducerea curentă prin

[767] Barbara and Kurt ALAND, *The Greek-English New Testament*, p. 507.
[768] R. SNACKENBURG, *The Epistle to the Epshesians*, T&T Clark, Edinburgh, 1991, p. 26.

utilizarea expresiei „legea cu poruncile și statorniciile ei”, variantă care, așa cum se observă, se apropie de traducerea sinodală din 1937, ediție aflată în concordanță cu KJ, RSV, J, E și O, care traduc prin „ordinances”, „ordonances”, „observances” sau „décrets”. Nevoia de a corela substantivul „δόγμασιν” cu substantivele precedente „νόμον” și „ἐντολῶν”, „lege” și „porunci”. Iarăși, noua traducere se dovedește a urma cu fidelitate atât textul grecesc, stabilit de ediția critică *Nestle-Aland*, cât și cele mai importante traduceri moderne utilizate în Occident.

Substantivul „προσαγωγὴν” care, potrivit dicționarului lui Bailly poate fi tradus prin „introducere”, „apropiere” sau „acces”. În context, cuvântul potrivit este „acces” (cale deschisă), întrucât el implică și pe cei care sunt aproape de Tatăl, despre care se vorbește în v. 17. Prezenta traducere preferă „intrare [la Tatăl]”, iar opțiunea este justificată: Iisus Hristos ne oferă oportunitatea de a intra în Împărăția Tatălui. Nu este o eroare să Îl vedem pe Hristos în chip simbolic drept poarta prin care intrăm la Tatăl. De aceea traducerea conferă, în mod justificat, autoritate interpretării de mai sus. Deosebindu-se de edițiile sinodale din 1938, 1979, 1983 care preferă să folosească în această situație „apropierea”, traducerea prezentă este în acord cu edițiile KJ, J, E, O dar și de traducerea din 1940.

Afirmația cu un vădit caracter monoteist din ***Efeseni* 4, 6** exprimă transcendența și omnipotența lui Dumnezeu prin folosirea repetării împătrite a adjectivului „πάντων” care induce ideea de plinătate, de totalitate. De fapt, primele șase versete din cap. 4 subliniază importanța păstrării „unirii Duhului” ce devine crucială pentru promovarea unității bisericilor. Aceasta este imaginea unei lumi narative a triumfului și reconcilierii, în dimensiunea cerească și terestră, umplută cu imagini variate care alimentează, animează și dramatizează acțiunea nouă din această lume. O nouă creație se află la zenit, iar esența ei poate fi privită în și prin Biserică. Revenind la chestiunile strict filologice, raportat la context, traducerile fidele încep cu monumentala Biblie de la 1688: „prestă toți și pren toți și întru toți noi”, continuă prin intermediul edițiilor din 1937 și 1940: „peste toți și prin toți și întru (cf. BIBLIA, 1937) / în (cf. BIBLIA, 1940) noi toți”. Prezenta ediție traduce în conformitate cu originalul: „peste toți și prin toți și în noi toți” și, din punct de vedere doctrinar, evită alunecarea într-o concepție panteistă.

Substantivul „καταρτισμὸν”, tradus în câteva din edițiile românești mai vechi ale *Scripturii*, de exemplu în BIBLIA, 1937, BIBLIA, 1938, BIBLIA, 1940, BIBLIA

1979 și în NOUL TESTAMENT 1983, cu „desăvârșirea”, a fost îndreptat în ediția de față prin utilizarea unei forme mai apropiate de originalul grecesc „curățirea”. Traducerea corectă este: „pentru curățirea sfinților spre lucrarea slujirii, spre zidirea trupului lui Hristos”. Situația devine astfel clară: în Biserica primară rolul harismaticilor era foarte important în formarea creștinilor.

Dilematice sunt și unele expresii care aduc incertitudini datorită formulărilor cu caracter ambiguu. De exemplu, atât BIBLIA, 1937, apoi ediția din 1979, cât și cea din 1983, în textul din 4, 20, propun următoarea traducere: „voi nu așa ați învățat pe Hristos”. La o primă lectură, textul pare să inducă ideea că Hristos a venit la comunitatea creștină din Efes pentru că avea nevoie de a fi El însuși inițiat în tainele creștinismului. Pentru corectarea erorii grave din text, aici este propusă următoarea traducere: „Voi însă nu așa ați învățat **despre** Hristos”. Astfel versetul devine clar: cei care se dedică în exclusivitate plăcerilor trupești nu L-au cunoscut așa pe Hristos prin intermediul *kerigmei* apostolice. Creștinii sunt îndemnați să părăsească pe „omul vechi”, simbol al păcatului, și să își întipărească chipul „omului nou”, hristificat, eliberat din mrejele patimilor și dedicat unei vieți virtuoase.

Se impun acum câteva amănunte legate de teologia acestei epistole. Ea se prezintă ca o sinteză a întregii învățături pauline. De-a lungul timpului majoritatea bibliștilor au semnalat diferențe substanțiale între cele opt epistole recunoscute ca fiind pauline și *Epistola către Efeseni*. Discuția nu a fost centrată pe un singur aspect, ci pe trei puncte esențiale: hristologia cosmică, eshatologia și, nu în ultimul rând, eclesiologia. În continuare, din rațiuni ușor de înțeles, voi face o evaluare sumară a unor aspecte definitorii ale teologiei din *Efeseni*.

Pentru Sf. Pavel, hristologia era o formă de teologie, fără a fi singura formă a acesteia. De exemplu, așa cum afirmase biblistul J.C. Becker[769], când Sf. Pavel vorbește despre Hristos care va încredința împărăția Sa, Tatălui, „pentru ca Dumnezeu să fie totul în toți” (*1Corinteni* 15, 28), el nu dizolva hristologia în teologie. Dacă raportăm această perspectivă interesantă la contextul epistolei *Efeseni*, ne aflăm în fața unui anunț important pentru comunitatea creștinilor din primele secole: primele trei capitole sunt impregnate puternic de hristologie, din moment

---

[769] J.K. BECKER, *Paul the Apostle: The Triumph of God in Life and Though*, Fortress Press, Philadelphia, 1980, p. 200, 344.

ce se anunță marele plan al lui Dumnezeu ținut ascuns de la începutul lumii, de a crea un popor mesianic, o nouă comunitate de persoane, care va reuni în Hristos, atât iudei, cât și păgâni și care va face să cadă toate barierele impenetrabile, sociale sau religioase, care au divizat mereu umanitatea. Totuși, cercetările superficiale ale hristologiei pauline pot conduce la permutări în istoria ideilor teologice. Hristologia Sf. Pavel este mult mai mare decât suma părților componente. Prin urmare, în *Efeseni* apostolul face referire la binecuvântările spirituale în Domnul Hristos de care se bucură credincioșii, iar apoi prezintă imaginea alegerii acestor credincioși încă înainte de întemeierea lumii (1, 4; 1, 11). Mântuirea lor însă nu s-a realizat pentru că ei ar fi meritat să o primească, ci pentru că acesta a fost planul lui Dumnezeu (1, 5).

Practic, întregul conținut al epistolei pune în lumină faptul că în centrul creștinismului stau persoana lui Hristos și lucrarea Sa mântuitoare. Astfel, pasajul remarcabil care vorbește despre renunțarea la ostilitate și starea de pace care trebuie să domnească în mijlocul credincioșilor (2, 11-22), Îl prezintă pe Hristos ca pe Cel ce aduce împăcarea evreilor cu neamurile în cadrul Bisericii (2, 14). Importanța lucrării lui Hristos este atât de mare, încât nimeni nu ar putea să o cuprindă cu mintea, însăși existența Bisericii are o însemnătate pe care, oricât de mari eforturi intelectuale am realiza, nu am putea să o pricepem în totalitate. Prin atașamentul față de Hristos, cei care Îi vor împlini poruncile sunt „lumină în Domnul” și, prin urmare, trebuie să ducă o viață de „copii ai luminii” și să deosebească „ceea ce este plăcut Domnului” (5, 8-10). Niciun biblist care a cercetat textul acestei epistole nu se poate îndoi de importanța creșterii în cunoaștere.

Un alt concept deosebit de important, din punct de vedere teologic, este acela al cuvântului „ἀγάπη” (*agapē,* „dragoste”) care apare mai des în această epistolă decât în oricare alta din Noul Testament, cu excepția epistolelor *1Corinteni* și *1Ioan*. Cititorul poate observa cât de minunată este dragostea creștină și cât de important este să trăiască în dragoste într-o lume care o cunoaște foarte puțin.

Capitolul 1

1, 1

Deși cele mai multe manuscrise noutestamentare omit expresia ***en Ephésō***, identificarea expeditorului cu persoana Ap. Pavel reprezintă veriga de legătură

între autoritatea și prezența sa și generația post-paulină. ♦ Omisiunea expresiei *en Ephésō* induce ideea de construcție oarecum neîndemânatică, însăși prezența sa după *toîs hagíois* ar fi neobișnuită, pentru că în acest caz expresia următoare, *kaì pistoîs,* ar părea să identifice un grup deosebit de „sfinți". Paul J. Kobelski, în comentariul pe care îl dedică epistolei, precizează că presupunerea că spațiul lăsat liber în mod deliberat de un anumit scrib după *toîs hagíois*, pentru a fi ocupat de numele comunității care folosea scrisoarea, încă nu rezolvă problema[770]. ♦ În polemica cu ereziarhul Eunomie, Sf. Vasile cel Mare va utiliza expresia din *Efeseni* 1, 1, „sfinților care sunt", cu scopul de a-i dovedi lui Eunomie că, din moment ce credincioșii s-au unit în cunoaștere cu Cel ce este, ei sunt și rămân în Hristos, atâta timp cât păstrează cu fidelitate învățătura dogmatică a Bisericii[771]. ♦ Perspectiva hermeneutică propusă de Sf. Vasile cel Mare are rezonanțe identice în opera lui Paul L. Gavrilyuk. Teologul ucrainean, specialist în literatura patristică, interpretează simbolic textul din *Efeseni* 1, 1, atunci când vede o posibilă conexiune între comunitatea creștină descrisă în *Efeseni* și martiri. Aceștia din urmă au ales să-L imite pe Hristos în cel mai radical mod posibil: în pătimire, smerenie și moarte[772].

1, 3

Binecuvântarea extinsă care începe de la *Efeseni* 1, 3 aparține în mod sigur autorului deoarece poartă ecourile unei expresii din *Coloseni* și anunță tematicile care vor fi dezvoltate în prima jumătate a epistolei *Efeseni*. Partea incipientă: „Binecuvîntat este Dumnezeu și Tatăl Domnului nostru Iisus Hristos, cel care ne-a binecuvîntat în Hristos cu orice binecuvîntare duhovnicească în ceruri", este caracteristică în mod special literaturii sacre ebraice, fie că ne referim la unele texte din *Vechiul Testament*, fie că ne referim la acele *Hôdāyôt* din literatura comunității ascetice de la Qumran. Prin utilizarea metodei comparative, la momentul actual, cercetătorii au găsit asemănări între binecuvântările tipice iudaismului și forma pe care o capătă acestea atunci când sunt îmbrăcate în tipologia creștină. De exemplu, în *Numeri* citim: „Domnul să te binecuvinteze

[770] Raymond E. BROWN et.alii., *Introducere și comentariu la Sfânta Scriptură*, p. 361.
[771] SF. VASILE CEL MARE, *Scrieri dogmatice și exegetice*, coll. *Părinți și Scriitori Bisericești. Serie nouă* 4, trad. de Policarp Pârvuloiu et.alii., Ed. Basilica, București, 2011, p. 145.
[772] Paul GAVRILYUK, *Pătimirea Dumnezeului nepătimitor. Dialecticile gândirii patristice*, trad. de Dragoș Dâscă, Ed. Doxologia, Iași, 2013, pp. 112-113.

și să te păzească”! (*Numeri* 6, 24). În textele din *Manualul de Disciplină* al sectei iudaice de la Qumran (1QS II. 2:4) textul este extrem de apropiat: „Fie ca El să te binecuvinteze cu tot binele și să te păzească de orice rău” (1QS II: 2). Or, cercetarea biblică actuală admite, de obicei, că un text nu poate să însemne ceea ce nu ar fi putut însemna niciodată pentru autorul și cititorii săi. Prin urmare, Ap. Pavel a fost influențat de tipologia binecuvântărilor iudaice, la a căror formă a apelat pentru a oferi o binecuvântare creștină unor auditori proveniți din mediile păgâne, cărora le vestea pe Dumnezeu în Persoană, aplecat spre creația Sa pe care o menține prin Iisus Hristos (cf. Bilhah NITZAN: 1994, p. 148). Chiar partea introductivă „Binecuvîntat este...” reprezintă o formulă utilizată frecvent în *Vechiul Testament* și obișnuită în viața cultică a poporului evreu. Chiar și atunci când rabinii precizau care sunt îndatoririle morale ale poporului față de Dumnezeu (YHWH), în multe situații, referirea la numele divin era precedată de o binecuvântare. Astfel, A. COHEN prezintă o apoftegmă despre rabi Akiva, cel care obișnuia să spună că orice ar face Cel Atotmilostiv, o face spre bine. Într-o zi se întâmplase ca rabinul să fie surprins de lăsarea întunericului pe un câmp, având la el un cocoș pentru a-l trezi din somn, un măgar pentru a se putea deplasa și o lampă pentru a putea studia pe timpul nopții. La un moment dat însă, o pală de vânt îi stinse lampa, o pisică ce apăruse din senin îi mănâncă cocoșul, apoi un leu îi devorează măgarul. Văzând toate aceste întâmplări nefaste, cu o răbdare ieșită din comun, rabinul exclamă: „Orice ar face Atotmilostivul (**binecuvântat fie El!**), o face spre bine”. În aceeași noapte, o ceată de tâlhari jefui orașul. Rabi Akiva a răspuns din nou locuitorilor: „Doar v-am spus că orice face Sfântul Unic (**binecuvântat fie El!**), o face totdeauna spre bine”. Tratatul *Mișna* este și mai ferm: „Orice om este obligat să rostească o binecuvântare pentru rău, la fel după cum rostește o binecuvântare pentru bine[773]”. ♦ În tradția creștină, Origen oferă o intrepretare alegorică unui text vechitestamentar, folosindu-se atât de cuvântul „binecuvântat”, cât și de cuvântul „duhovnicesc”: „Așadar, fiindcă multe sunt binecuvântările puse în Cărțile dumnezeiești, cele ce se arată adresate, desigur, fiecăruia dintre sfinți, spre exemplu lui Sem sau lui Iafet sau lui Iosif, pentru ca totuși să nu pară că sunt adresate doar acestora, încât altul să nu poată avea

[773] A. COHEN, *Talmudul*, trad. de C. Litman, Ed. Hasefer, București, 2004, pp. 150-151.

parte de ele, de aceea Apostolul le-a numit duhovnicești: pentru ca fiecare să se poată face în putere și duh, Sem, spre exemplu, sau Iafet, sau Iosif, sau Isaac, sau Iacob[774]”. ♦ Teologia modernă, prin intermediul vocii profesorului Anton Ziegenaus, vede expresia „în Hristos” ca fiind activitatea lui Dumnezeu, care, prin Hristos, lucrează spre mântuirea oamenilor. Așadar, în comparație cu celelalte epistole protopauline și deuteropauline, în *Efeseni* se remarcă orientarea exclusivă pe tematica hristologică[775].

1, 4

Conjuncția adverbială comparativă *kathôs* este folosită aici în sens cauzal, la începutul șirului de motive pentru care fiecare credincios trebuie să-L binecuvinteze pe Dumnezeu. Motivul principal pentru care fiecare israelit avea această datorie, era faptul că el trebuia să fie conștient că este ***fiu*** al Său. Ideea a fost larg răspândită în iudaismul precreștin și, bineînțeles, Ap. Pavel, aici și, desigur, în alte situații, a dorit să confere un sens creștin pentru o idee predominantă în religia iudaică. ♦ „sfinți și fără prihană”: o expresie care se va repeta în 5, 27, dar va fi utilizată și în *Coloseni* 1, 22. Sensul pe care îl capătă aici ideea paulină este creionarea calităților morale, cerute de condiția de aleși ai lui Dumnezeu. Din nou se remarcă influența literaturii de la Qumran. Acolo, cerința de a fi fără defecte fizice, era dictată de „prezența îngerilor în adunare” (1QSa, 2: 8-9), idee încreștinată: după tipologia paulină, creștinii trebuie să ducă o viață de sfințenie, aidoma cetelor îngerești care laudă neîncetat pe Dumnezeu. ♦ În dezbaterile doctrinare care au urmat Conciliului de la Trident, în timpul Reformei, Jean Calvin a făcut aluzie la *Efeseni* 1, 4 atunci când s-a referit la reinterpretarea ideii de predestinație. El accentua faptul că toți credincioșii trebuie să aibă o certitudine a alegerii lor prin mărturia adoptării lor ca fii ai lui Dumnezeu. O astfel de certitudine nu depindea, așa cum susținuse Toma din Aquino, de o „revelație specială” adresată fiecărei persoane în parte, ci de „un simț care este comun tuturor credincioșilor”. Acest *simț* era limpede formulat de Bullinger: „Dacă ești în comuniune cu Hristos, ai fost predestinat vieții și te numeri printre cei aleși[776]”.

[774] ORIGEN, *Omilii la Levitic*, trad. de Adrian Muraru, Polirom, Iași, 2006, p. 523.
[775] Anton ZIEGENAUS, *Isus Cristos, plinătatea mântuirii. Cristologie și soteriologie*, vol. 4, trad. de Wilhelm Tauwinkl, Ed. Sapienția, Iași, 2010, p. 150.
[776] Jaroslav PELIKAN, *Tradiția creștină*, vol. 4, Polirom, Iași, 2006, p. 266.

1, 5

Expresia *en agápe* poate fi considerată atât ca parte incipientă a v. 5, cât și ca o concluzie la v. 4. Dacă la o primă lectură interpretul textului sacru este înclinat să considere expresia ca o concluzie a versetului anterior, atunci ea trebuie să fie privită ca parte integrantă a expresiei „sfinți și fără prihană”. Dacă se optează pentru altfel de interpretare și este privită ca introducere a v. 5, atunci accentul se deplasează pe iubirea lui Dumnezeu și se creează în același timp un paralelism clar cu v. 8: „prin orice chip de înțelepciune și înțelegere”. Aparent, este ciudată folosirea termenului *en agápe* în acest context, ținând cont că în limba greacă clasică acesta este unul dintre cele mai rar întâlnite cuvinte. Însă folosirea termenului în textele noutestamentare nu derivă direct din greaca clasică, ci din *Septuaginta*, unde apare în 95 de procente din toate cazurile în care în traducerile moderne întâlnim termenul „dragoste” și în toate cazurile unde este vorba de dragostea lui Dumnezeu pentru om, a omului pentru Dumnezeu sau a omului pentru aproapele său[777]. ♦ „fii ai Săi”: ideea sugerată aici denotă familiaritatea. Analiza textuală a v. 5 din *Efeseni* trebuie comparată cu analiza din *Romani* 8, 29. Ediția RSV traduce termenul grecesc *prohorizō* cu „a predestina” în *Fapte* 4, 28; *Romani* 8, 29-30; cu „destin” în *Efeseni* 1, 5; cu „a decreta” în *1Corinteni* 2, 7. Ediția VR traduce cu „a hotărî de mai înainte”. Termenul *prohorizō*, al cărui subiect în *Noul Testament* nu este decât Dumnezeu, exprimă ideea de hotărâre în avans (*-pro*) a unei situații pentru o persoană sau o persoană pentru o situație[778]. Deși Ap. Pavel vorbește despre preștiința divină în procesul mântuirii, limbajul său antropomorfic nu trebuie transpus cu ușurință în *signa rationis* vreounui sistem teologic de mai târziu privind predestinația[779]. ♦ Sf. Vasile cel Mare, în omilia *Despre botez* face o conexiune interesantă atunci când vorbește despre „nașterea de sus” și despre iertarea păcatelor, între textul din *Matei* 26, 28 și *Efeseni* 1, 5, concluzionând că, aidoma unei statui care își pierde la un moment dat glorioasa înfățișare, iar prin efortul unui meșter bun își redobândește slava propriei imagini și vechea strălucire, tot la fel, atunci când

---

[777] Raymond E. BROWN et.alii., *Introducere și comentariu la Sfânta Scriptură*, p. 363.

[778] J.D. DOUGLAS, *Dicționar Biblic*, trad. de Livius T.Percy și Ioan F.Tipei, Ed. Cartea Creștină, Oradea, 2015, p. 1050.

[779] Raymond E. BROWN et.alii., *Introducere și comentariu la Sfânta Scriptură*, p. 278.

creștinul își conștientizează propriile păcate și se căiește de ele, el redevine imagine a lui Hristos[780].

1, 6

De obicei, aici, comentatorii au interpretat referirea la „Cel iubit" ca oglindire a episodului baptismal relatat în evangheliile canonice, în care glasul ce răsună din cer Îl definește pe Iisus ca *ho agapētós* (*Marcu* 1, 11). Apelativul epigramatic al lui Dumnezeu Tatăl către Iisus poate fi corelat cu două pasaje din *Vechiul Testament* (*Psalm* 2, 7; *Isaia* 42, 1). În *Psalmul* 2, 7, versetul: „Fiul Meu ești tu, Eu astăzi te-am născut", arată legătura deosebită care se instituie între Dumnezeu și rege, exprimată prin metafora înfierii. Sf. Pavel îl citează ca pe o profeție despre învierea lui Hristos într-o altă epistolă, cea către *Fp* 13, 30-33 (*Septuaginta*, vol. IV/1, 2006, p. 44). Prin urmare, așa cum împăratul, prin cuvintele acestui psalm, este înscăunat să-și înceapă lucrarea, la fel și Iisus începe activitatea Sa publică prin recunoașterea Sa ca Fiu de către Dumnezeu Tatăl, adică prin proclamarea oficială a identității Lui mesianice, pentru că în cele din urmă „Tu ești Fiul Meu cel iubit", echivalează cu „Tu ești Mesia[781]".

1, 7

În v. 7, expresia: „răscumpărare prin sângele Lui" denotă, în limbajul biblic, eliberarea de un rău prin plătirea unui preț. Din această perspectivă, răscumpărarea este mai mult decât o simplă eliberare. Astfel, prizonierii de război pot fi puși în libertate prin plătirea unui preț numit în grecește *lytrion*. Grupul de cuvinte bazat pe rădăcina *lytrion* a fost format în mod specific pentru a reda această idee de eliberare pe baza plătirii prețului de răscumpărare. Substantivul *apolytrōsin* folosit în *Efeseni*, apare cu frecvență redusă nu numai în epistolele pauline, ci și în întreaga literatură noutestamentară și capătă fie sensul de reconciliere a oamenilor cu Dumnezeu (*Romani* 5, 10-11); fie cu referire la reconcilierea cosmosului cu Dumnezeu (*Coloseni* 1, 20), sau, dacă ne raportăm strict la *Efeseni*, pentru a conferi o justificare ideii potrivit căreia prezența dinamică a iubirii divine active are ca scop principal restaurarea relației divino-umane în vederea chemării și

---

[780] SF. VASILE CEL MARE, *Scrieri dogmatice și exegetice*, p. 215.

[781] Ioannis KARAVIDOPOULOS, *Evanghelia după Marcu*, trad. de Sabin Preda, Ed. Bizantină, București, 2005, p. 52.

acordării restaurării pentru creștinii care provin din diferite categorii sociale[782]. Folosirea redusă a substantivului *apolytrōsin* în *Noul Testament* induce ideea că această răscumpărare prin Iisus este unică. Nu înseamnă, așa cum au crezut unii, că ei înțelegeau răsumpărarea doar ca pe o „eliberare". Pentru acest din urmă termen ei foloseau *rhyomai*: „scăpare". Expresia din v. 7 arată că sângele Lui Iisus este în mod clar considerat preț de răscumpărare[783]. ♦ Ecourile baptismale din *Efeseni* 1, 7, recunoscute de majoritatea exegeților moderni, se regăsesc în tratatul *Despre botez* al Sf. Vasile cel Mare care arată că trupul noului creștin devine din întunecat strălucitor și nu doar că se învăpăiază și strălucește, ci și pe cele apropiate le dogorește și le luminează. Astfel, puterea salvifică a sângelui Domnului Hristos curățește nu doar toată nedreptatea și păcatul, ci și toată întinarea trupului și a sufletului[784]. ♦ În *Regulile mici*, Sf. Vasile cel Mare va vorbi despre milostenie, necesară pentru iertarea păcatelor, pildă fiind vameșul Zaheu, cel care își împărțea averea săracilor și întorcea împătrit celui pe care îl oprimase într-un fel sau altul. Sf. Vasile va arăta că milostenia nu este singura portiță de scăpare a penitentului, ci va duce ideea mai departe, conferindu-i un sens liturgic: creștinul are nevoie, în primul rând, de mila lui Dumnezeu și de sângele lui Hristos, în care poate lua izbăvire de păcate dacă aduce roade vrednice de pocăință.

1, 9

Valențele eclesiologice pentru v. 9 din *Efeseni* sunt clare: *taina voii Sale* are mai multe sensuri: în 1, 22-23 se referă la recapitularea în Hristos a tuturor lucrurilor în favoarea Bisericii; în 3, 4-6 se referă la unitatea neamurilor și a iudeilor în Biserică; în 5, 32 se referă la interpretarea din *Facerea* 2, 24 ca unire a lui Hristos și a Bisericii. Specificul pregătirii intelectuale pentru înțelegerea *tainei* din *Efeseni* este reprezentată de credința iudaismului antichității târzii că fiecare lucru se mișcă conform tainei lui Dumnezeu[785]. Taina este istorică prin vestirea ei. Această taină este de asemenea „taina lui Hristos, vestită în mod istoric și definitiv de Dumnezeu în Hristos Însuși. Aici, *mystērion* este descrisă ca fiind

---

[782] Daniel G.Reid, *Dicționarul Noului Testament. Un compendiu de învățătură biblică contemporană într-un singur volum*, Ed. Casa Cărții, Oradea, 2008, p. 1020.
[783] J.D. Douglas, *Dicționar Biblic*, p. 1109.
[784] Sf. Vasile cel Mare, *Scrieri dogmatice și exegetice*, p. 218.
[785] Raymond E. Brown et.alii., *Introducere și comentariu la Sfânta Scriptură*, p. 364.

revelată apostolului Pavel (*kata apokalypsin* cf. *Coloseni* 4, 3. Prin urmare, propovăduirea Sf. Pavel este centrată și declarată prin și în persoana lui Hristos, prin a cărui moarte Dumnezeu ne împacă cu Sine. În *Efeseni*, Sf. Pavel analizează pe fondul unei mișcări generale și treptate spre o inclusivitate hristocentrică[786], ideile dominante înrudite de „nădejde" și „taină". Deoarece Hristos este nădejdea creștinilor și a universului și, în consecință, verbele la timpul aorist sugerează că deja creștinul este mântuit și înviat împreună cu Hristos[787]. ♦ În tratatul polemic *Împotriva lui Eunomie*, Sf. Vasile cel Mare arată că iubirea de oameni a lui Dumnezeu și harul care izvorăște din iconomie, ne-a făcut cunoscut înțelesul proprietăților pe care le putem contempla în El. Astfel, planul lui Dumnezeu privitor la destinul creației și al omului, în special pregătirea și desfășurarea concretă a mîntuirii în *Vechiul* și în *Noul Testament* face distincție între conceptul de *teologie*, care conține învățătura cu privire la ființa, relațiile și viața celor trei Ipostasuri divine în interiorul Sfintei Treimi și *iconomia* – doctrina despre manifestarea și lucrarea iubirii divine în lume, așadar, despre opera Întrupării și Răscumpărării săvârșite prin Iisus Hristos[788]. ♦ Cultura teologică română are, la ora actuală, în legătură cu acest subiect crucial în dezbaterile interconfesionale, o magistrală lucrare științifică, elaborată în mediul universitar occidental, dar care privește chestiuni capitale ale gândirii răsăritene, scrisă de Pr. Ioan MOGA, *Sfânta Treime între Apus și Răsărit. Despre Filioque și alte dileme teologice*, apărută recent la editura Eikon din Cluj-Napoca.

1, 10

Expresia „să unească iarăși toate în Hristos", nu este ușor de abordat nici din perspectiva exegetului biblic, nici de patristician sau de dogmatist. Din perspectiva biblistului, dacă în *Coloseni* 1, 25, *oikonomia* se referă la autorizarea Ap. Pavel de a evangheliza lumea, în *Efeseni*, termenul descrie dispozițiile sau măsurile care realizează planul lui Dumnezeu de a recapitula fiecare lucru în Hristos. Însă, recapitularea tuturor în Hristos Care este Capul nu a avut loc în trecut (așa încât acum este încheiată), dar nu este concentrată nici eshatologic, în viitor (termenul de *parusie* nu apare în *Efeseni*), ci înseamnă că, începând cu

---

[786] J.Armitage ROBINSON, *St. Paul's Epistle to the Ephesians*, Macmillan, London, 1903, p. 238.
[787] J.D. DOUGLAS, *Dicționar Biblic*, p. 1252.
[788] SF. VASILE CEL MARE, *Scrieri dogmatice și exegetice*, p. 76.

Iisus istoric, universul și-a primit Capul și îl primește într-un Acum continuu[789]. ♦ Sf. Epifanie al Salaminei va vorbi despre unirea tuturor în Hristos în lucrarea *Ancoratus*: pentru el, Hristos a venit în lume „spre iconomia plinirii vremurilor" după cum a vestit drepților, începând cu Avraam[790].

1, 13

„În El și voi, care ați auzit cuvîntul adevărului, Evanghelia mîntuirii voastre, și ați crezut în el, ați fost pecetluiți cu Duhul Sfînt, Cel făgăduit": se pot face diverse conexiuni între acest verset și alte texte noutestamentare care reflectă povestirile lucane ale misiunilor (*Fapte* 8, 12-17; 10, 44-48; 19, 2). Prin urmare, revărsarea Duhului Sfânt a fost o dovadă că ziua Domnului a venit. Așadar, Rusaliile au fost o dovadă pentru iudei că Iisus a fost cu adevărat Mesia. Însă pentru neamuri, revărsarea Sfântului Duh a fost confirmarea faptului că, în acele „zile din urmă", rusaliile sunt egale cu poporul ales. ♦ În Biserica Ortodoxă, pecetluirea cu Duhul Sfânt este conferită de preot sau de către episcop în Taina Mirungerii care urmează imediat după ritualul Botezului. ♦ Sprijinindu-și argumentarea pe acest verset, Sf. Vasile cel Mare, în *Constituțiile ascetice*, argumentează că păstorii de suflete nu se află în fața credincioșilor pentru a se odihni și pentru obținerea foloaselor materiale, ci pentru a hrăni spiritual pe ascultători cu *cuvântul adevărului* și cu contemplarea tainelor[791].

1, 14

Semnificația frazei: „ceea ce este arvuna moștenirii noastre până la izbăvirea la care o vom dobândi, spre lauda slavei Lui" este dificil de intuit atunci când, la bază, este folosit doar textul grecesc. De-a lungul timpului, versetul a suferit numeroase modificări, mai ales în manuscrisele bizantine. Constantine von TISCHENDORF semnala în ediția critică a *Noului Testament, Octava critica maior*, vol II, o formă diferită a textului, care a fost cunoscută, cu mici modificări, mai ales în variantele latine ale Scripturii. Mai exact, este vorba despre pronumele personal 'ὅ', prezent în această formă în majoritatea manuscriselor bizantine, preluat de ediția WESCOTT&HORT, 1881, dar prezent în alte ediții critice

[789] Anton ZIEGENAUS, *Isus Cristos, plinătatea mântuirii*, p. 151.
[790] SF. EPIFANIE AL SALAMINEI, *Ancoratus*, trad. de Oana Coman, Polirom, Iași, 2007, p. 203.
[791] SF. VASILE CEL MARE, *Scrieri dogmatice și exegetice*, pp. 585-586.

(de exemplu: NESTLE-ALAND[26]; NESTLE, 1904, 1932) sub forma ‘ὅς’ pe care o găsim în uncialele א; D (06); ψ (044). Oricum ar sta lucrurile, ideea centrală pare să aibă orientare liturgică: făgăduința urmată de primirea Duhului Sfânt este arvuna moștenirii, pe care creștinii trebuie să o păstreze până în clipa în care vor fi împreună cu îngerii, pentru a aduce doxologie neîncetată înaintea Slavei lui Dumnezeu. ♦ „pînă la izbăvirea la care o vom dobîndi”: interesantă aici este utilizarea substantivului *peripoiēseōs* care înseamnă „a dobândi” și provine de la ebraicul *segulla* care, în vocabularul ebraic laic, înseamnă „proprietate” (lat. *peculium*, tradus prin „agoniseală”. În sens religios, cuvântul este folosit pentru a indica poziția specială a lui Israel în relația sa cu Dumnezeu, ca poporul ales al Său (*Deuteronom* 7, 6, 14, 2; *Psalm* 135, 4). ♦ Sf. Marcu Ascetul va refuza să nege credința în Împărăția cerurilor și își argumenta devotamentul folosindu-se de *Efeseni* 1, 14: pentru el, Cuvîntul lui Dumnezeu are în sine însuși puterea Împărăției, devenind pentru păcătoși „încredințarea celor nădăjduite” și „arvuna moștenirii noastre”, dar pentru necredincioși va deveni o mustrare simțită a necredinței lor în Dumnezeu[792].

1, 15-23

Exegeții moderni au studiat în paralel textul rugăciunii din *Filimon* 4-5 și *Efeseni* 1, 15-23 și părerea care predomină actualmente este aceea că începutul rugăciunii (vv. 15-23) din *Efeseni* imită *Filimon* 4-5. Restul acestei rugăciuni apropie vocabularul de binecuvântarea din *Coloseni* și de cea din această epistolă (*Efeseni* 1, 18 și *Coloseni* 1, 12-27; *Efeseni* 1, 20 și *Coloseni* 2, 10-12; *Efeseni* 1, 21 și *Coloseni* 1, 16; *Efeseni* 1, 22-23 și *Coloseni* 1, 18-24), dar are și idei din *Psalmii* 110 și 8 pentru a formula afirmații precise despre preamărirea lui Hristos și a Bisericii. Faptul nu este neobișnuit dacă, analizând mai detaliat întreaga problematică, observăm că în Biserica Primară existau diferite imne de preamărire a lui Hristos care, treptat, au fost integrate în Liturghie.

1, 18

De exemplu, o imagine a comunității depline este ilustrată în v. 18: „în cei sfinți”: autorul epistolei, atunci când se face referire la sfinți, înțelege fie comunitatea

[792] Alexis TORRANCE, *Pocăința în Antichitatea târzie. Asceza la Părinții Răsăriteni și organizarea vieții creștine (cca. 400-650 d.Hr.)*, trad. de Dragoș Dâscă, Ed. Doxologia, Iași, 2014, p. 157.

pământească, fie cea cerească, care aduce continuu slavă lui Dumnezeu prin intermediul unei psalmodieri îngerești. S-a propus și o altă interpretare care, probabil, este mai aproape de realitate: cadrul general al Înțelepciunii vechitestamentare și al iudaismului elenistic ar fi sursele principale ale rugăciunii imnice. Însă ce se întâmplă dacă paternitatea paulină a imnului este îndoielnică? Este adevărat că, pe de o parte, limbajul și structura sunt diferite față de textele care aparțin garantat Ap. Pavel. Astfel, s-a ajuns la o altă ipoteză: Sf. Pavel s-ar fi folosit de un imn existent pe care l-a încorporat în epistola sa. Dacă este posibil ca acesta să fie adevărul, atunci apostolul ar fi țesut întreaga epistolă în jurul imnului, iar accentul pus pe supremația lui Hristos este menit să întărească credința „celor sfinți" și să corecteze opiniile eronate ale învățătorilor falși. Ideea nu este neobișnuită pentru studiul *Noului Testament*. Cu câteva decenii în urmă, Raymond E. BROWN prelua câteva idei interesante ale criticilor protestanți. Pentru el, evangheliile erau, la origine, relatări extinse ale Pătimirii la care, treptat, s-au adăugat evenimente din viața de zi cu zi a lui Hristos[793].

1, 21

Textul: „mai presus de orice cârmuire și autoritate și putere și stăpînie și de orice nume care poate fi numit" Îl prezintă pe Hristos ca fiind Mesia. Astfel, cheia hermeneutică a descrierii lui Hristos este tocmai expresia *en Hristō* din v. 20. Așadar, Hristos a adus mântuirea peste orice autoritate, pentru toți oamenii, evrei și păgâni și chiar pentru întreaga creație. Aici Hristos nu este văzut doar ca un Mântuitor personal, ci și ca Stăpân peste univers. În Hristos se găsește izvorul înțelepciunii și al cunoștinței de Dumnezeu (*Coloseni* 2, 2-10). ♦ Ideea va fi preluată în erminia iconografică a *Sophiei*, pe care o propune teologul rus exilat în Occident, Paul Evdokimov atunci când, în icoana Înțelepciunii divine, Îl vedea pe Hristos înveșmântat sub chip de rege, imagine a Cuvântului Întrupat care domnește și are autoritate peste întreaga creație[794]. ♦ Sf. Vasile cel Mare, în omilia a XV-a, vorbind despre credință, îndeamnă credincioșii să se înalțe cu mintea în rugăciune și, după ce au străbătut cu gândul întregul univers, după ce au străbătut cerul și au ajuns mai presus de el, să privească cu mintea numai

---

[793] Raymond E.BROWN, *Moartea lui Mesia*, vol. 1, Ed. Sapientia, Iași, 2012, p. 49.
[794] Paul EVDOKIMOV, *Arta icoanei. O teologie a frumuseții*, Ed. Sophia, București, 2014, p. 339.

frumusețile cele de acolo, oștirile îngerești, corurile îngerilor, dregătoriile arhanghelilor, slava domniilor, puterile, începătoriile și stăpânirile. Dacă acestea au o slavă prin participare, atunci slava Împăratului Hristos este cu atât mai mare, încât mintea omenească nu o poate nici cuprinde, nici nu are capacitatea de a o înțelege.

1, 22

„L-a pus cap Bisericii”: ideea este dezvoltată în teologia dogmatică. Hristos este considerat capul Bisericii, iar Biserica este văzută ca Mireasă a Sa. Conceptul de „Biserică”, așa cum observa în mod corect profesorul dogmatician grec Nikolaos Matsoukas[795], nu apare nicăieri în teologia patristică pentru a sugera ideea potrivit căreia Dumnezeu a întemeiat Biserica și doar pe ea. Biserica, interpretată în mod corect, este întreaga creație. Printre susținătorii occidentali ai acestei idei este și monseniorul Albert Rauch, cel care, atunci când adresase unor profesori greci întrebarea: cine este Biserica?, amîndoi au răspuns: „întreaga creație”. Deci, Hristos este cap al creației, al întregului univers și, implicit, al Bisericii. Se poate afirma că, oarecum, v. 22 este concluzia întregului capitol și centrul de greutate al versetului anterior.

1, 23

Aici, apostolul vorbește despre „plinătatea Celui ce le plinește pe toate în toți”. Din punct de vedere textual, participiul *plērouménou* poate avea dublu înțeles: în sens pasiv, „cel care este împlinit” și, în sens activ, „cel ce plinește”. Însă, în lumina textului din *Efeseni* 4, 10, pare mai firesc să se traducă acest participiu cu semnificația sa activă, așa cum s-a procedat în această traducere. ♦ Cercetătorul H. Mansel vorbește despre influența epistolei și, în particular, a v. 23 asupra gnosticismului. Studiul său demonstrează că expresia „plinătatea Celui ce le plinește pe toate în toți”, utilizează un termen curent care va apare în frazeologia gnostică[796] ♦ Înțelesul literar al termenului *pleroma* este, fie „id quod impletum est”, fie „id quo res impletur” sau, așa cum îl folosește E. Nestle în

[795] Nicolaos MATSOUKAS, *Teologia dogmatică și simbolică. Expunerea credinței ortodoxe*, vol. 2, trad. de Nicușor Deciu, Ed. Bizantină, București, 2006, p. 265.

[796] Henry MANSEL, *Ereziile gnostice din primele două veacuri*, trad. de Laurian Kertesz, Ed. Herald, București, 2008, p. 59.

Novum Testamentum Graece et Latine, „qui omnia in omnibus adimpletur[797]". Astfel, pasajul sugerează că, prin Hristos, capul Bisericii, Dumnezeu Tatăl poate să le confere credincioșilor în dar harul, pentru a fi plini de perfecțiunea spirituală de care Însuși Dumnezeu este plin.

Capitolul al 2-lea

2, 1

Israeliții aveau obiceiul de a comemora în mod obișnuit lucrările extraordinare ale actelor anterioare de izbăvire a lui Dumnezeu (*Judecători* 6, 13; *Psalm* 44, 1; *Psalm* 75, 1). De cele mai multe ori însă, acele comemorări erau pur formale, credința în majestatea divină fiind ignorată. Pe acest fundal, intervenția salutară a profeților avertiza mereu asupra pericolelor la care se expune orice evreu infidel. O conexiune între ideea din *Efeseni* 2,1, potrivit căreia greșelile și păcatele poporului îi aduceau moartea sufletească, se poate face atunci când studiem Cartea profetului Avacum. Domnul ascultase răbdător plângerea profetului Său și a fost de acord cu acuzația profetului împotriva comportamentului poporului legământului. Violența domnește. Vrajba, cearta, prădarea și pervertirea dreptății umplu națiunea. Chiar dacă Dumnezeu ar interveni în chip miraculos și ar face să dispară orice urmă a nedreptății, poporul ar avea inima împietrită și nu ar fi dispus pentru a-și schimba comportamentul, faptul aducând judecata lui Dumnezeu (*Avacum* 1, 5). ♦ Este instructiv de remarcat că exact această afirmație cu privire la caracterul incredibil al judecății viitoare a lui Dumnezeu a fost folosită de Ap. Pavel pentru a-i pune în gardă pe iudeii care își împietreau inimile față de proclamarea actelor mântuitoare care se află în moartea și Învierea lui Hristos. Dacă principiul citării contextuale are validitate, aplicarea de către Sf. Pavel a cuvintelor profetului presupune un mesaj unitar: cei care cred despre ei înșiși că sunt neprihăniți prin faptele lor, vor fi nimiciți. Dar, aplicarea directă a cuvintelor profetice de către apostol are un rol determinant în istoria răscumpărării: prin judecarea lui Israel este deschisă calea mântuirii printre neamuri. ♦ „*și pe voi*": este o construcție gramaticală greu de interpretat. Propoziția începe cu un pronume

---

797 Eberhard NESTLE, Erwin NESTLE, *Novum Testamentum Graece et Latine*, Deutsche Bibelgeselschaft, Stuttgart, 1932, p. 491.

personal posesiv în acuzativ, *hymas*, care are valoare de subiect logic fără un verb activ. Acest lucru permite raportarea vv. 1-2 atât la textul anterior, cât și la v. 5. Din această cauză apar variante în traduceri[798].

2, 2

Expresia „potrivit mersului lumii acesteia” este înțeleasă ca apoziție folosită pentru Principele împărăției văzduhului, adică pentru Eon. Ideea sugerează că *aiôna* este o putere rea. ♦ „Stăpânitorului puterii aerului” constituie o imagine specială în *Efeseni*, deși este preponderentă în cosmologia iudaică a acelei perioade. Aceasta denumește atât zonele îndepărtate ale universului, cât și sfera ființelor spirituale și a transcendenței divine. Ca parte a universului, „cerurile” se află atât în actualul veac malefic, cât și în veacul ce va să vină. Astfel, întîlnim „puteri și domnii” în locurile cerești (*Efeseni* 3, 10; 6, 12) controlate de „stăpânitorul puterii aerului”, precum și credincioși, care odinioară au fost „morți” și adepți ai acestui stăpân, dar care acum sunt în cer împreună cu Hristos. ♦ Sf. Clement Alexandrinul va îndemna creștinii să fugă de puterile întunericului și să asculte de porunca apostolică din *Efeseni* 2, 2. Deci, creștinii trebuie să dea dovadă de atașament față de Hristos, care mereu îndeamnă pe oricine să parcurgă calea mântuirii[799]. ♦ Evul Mediu, în Apus, a cunoscut, prin penița lui Abelard, o nouă interpretare a îndemnului apostolic din acest verset. Dialogul între un filosof, un iudeu și un creștin, lucrare care propune o comparație mediată a adecvării religiilor la exigențele rațiunii sau la legea naturală arată, prin vocea creștinului că demonii, după cădere, au fost învăluiți într-un fel de corpuri eterice, pe care le-au primit ca pe o închisoare, ca să poată suferi și în chip corporal. Pricina pentru care au fost cunoscuți de către oameni ca „puteri ale aerului”, pentru că, de bună seamă, aveau foarte mare putere în acel element în care au fost întrupați. ♦ Sf. Vasile cel Mare va spune că diavolul se numește Satan pentru că este potrivnicul binelui, are dregătorie de conducător și locul în care-și are sediul conducerea lui este văzduhul[800].

---

[798] *Noul Testament*, Ed. Sapientia, Iași, 2008, p. 434 (*nota b*).

[799] SF. CLEMENT ALEXANDRINUL, *Scrieri*, vol. 1, coll. *Părinți și Scriitori Bisericești* 4, trad. de Pr. D. Fecioru, EIBMBOR, București, 1982, p. 74.

[800] SF. VASILE CEL MARE, *Scrieri dogmatice și exegetice*, p. 173.

2, 3

Problema interptretării v. 3: „dedați cum eram odinioară plăcerilor trupului nostru" merită atenție deoarece apare frecvent în textele pauline. Ap. Pavel contrapune în majoritatea epistolelor sale situația omului de odinioară cu cea care e *acum*, în iconomia creștină. ♦ Tertulian, în cunoscutul tratat polemic intitulat *Împotriva lui Hermogene*, își imaginează că adversarul său îi va reproșa, în cadrul dezbaterii despre posibilitatea ca materia să se schimbe din bună în rea și, invers, din coruptibilă, în bună. Că așa cum este exclus ca din pietre să se ridice fiii lui Avraam, iar generația de vipere să nu își aducă rodul de pocăință, la fel fiii mâniei nu vor ajunge fii ai păcii, dacă firea nu va fi schimbătoare. Apologetul îi demonstrează interlocutorului său că materia primește schimbare și, din moment ce este așa, își pierde calitatea eternității, devenind coruptibilă, a murit în privința înfățișării sale. Dar veșnicia nu și-o poate pierde, deoarece dacă și-o pierde, aceasta nu mai este veșnicie[801]. Ideea apologetului duce pe o treaptă mai înaltă și, oarecum, dezvoltă conceptul paulin: dacă odinioară oamenii trăiau cuprinși de robia păcatului, acum, prin Întruparea lui Hristos, viața lor poate fi schimbată într-una de sfințenie. ♦ „Copii vrednici, după fire, de urgie": în dezbaterile doctrinare virulente survenite după ceea ce istoricii Bisericii recunosc a fi perioada posterioară sintezei augustiniene, în dezbaterile privitoare la doctrina adopțianistă promovată de Elipandus, care Îl vedea pe Hristos ca Fiu adoptiv al lui Dumnezeu, se obiecta că doar Hristos este Singurul vrednic să primească slava Tatălui, cu toate că credincioșii erau numiți sfinți prin participare. Însă, pentru credincioși, Botezul era calea prin care se transformau din „fii ai mâniei" în fii ai lui Dumnezeu prin „harul adopției", dar acest lucru nu era valabil și în cazul lui Hristos. Dacă Hristos este cu adevărat Fiul lui Dumnezeu și nu are nevoie de adopție, atunci poate conferi adopția discipolilor Săi credincioși[802]. ♦ Alexis Torrance studiază problematicul substantiv *dianiōn*, tradus corect aici prin folosirea pluralului „gândurilor", termen care este înrudit atât cu conceptul de *nous*, cât și cu *metánoia*, dar și cu expresiile care folosesc termenul *frónima*, în ciuda nuanțelor fiecăruia. Astfel, pentru mediul noutestamentar, calea de înnoire

---

801 TERTULIAN, *Tratate dogmatice și apologetice*, trad. de Dionisie Pîrvuloiu, Polirom, Iași, 2007, pp. 361-363.
802 Jaroslav PELIKAN, *Tradiția creștină*, vol. 3, Polirom, Iași, 2006, p. 84.

parcursă de creștin este un schimb între vechi și nou, aidoma unui proces neîncetat pentru dobândirea „gândului”, sau a „duhului”, sau „iubirii”, sau a „măsurii vârstei deplinătății” lui Hristos. Această sarcină neîncetată la care se face mereu referire în *Noul Testament* se integrează în procesul de „pocăință existențială”. ♦ Sf. Anastasie Sinaitul oferă un dublu înțeles conceptului de „fire”: după învățătura Bisericii, firea este adevărata existență a unui lucru; după interpretarea pe care o oferă unor idei profesate de Aristotel, firea poate fi definită în mai multe feluri însă, din nefericire, acestea nu sunt prezentate, pentru că ideile aristotelice, atât de străine mediului răsăritean impregnat de platonism, devin promotoare ale ereziilor. Astfel, una din definițiile pe care, în opinia Sf. Anastasie, fiecare creștin trebuie să le adopte este aceea că, prin firea lor, cei lipsiți de evlavie, sunt fiii mâniei, după cum spune Sf. Pavel în *Efeseni*[803]. ♦ Cultura teologică nord europeană, prin vocea lui Søren Kierkegaard, într-un discurs destinat unui public fictiv, în anul 1843, discutând despre *întărirea omului dinlăuntru*, arată că, în clipele de ispită, credinciosului i se pare că Însuși Dumnezeu a pus mâna Sa asupra lui, de parcă ar fi fost un copil al mâniei. Aluzia, evident, are în vedere v. 3.

2, 4

Versetul actualizează o tematică cunoscută în iudaism, referitoare la relația dintre Sabat și Exod, exprimată în *Tora* prin intermediul celei de-a patra porunci, așa cum o găsim în *Deuteronom*. Porunca este asemănătoare cu relația dintre Ziua Domnului (*Apocalipsa* 1, 10; prima zi a săptămânii) și Învierea lui Iisus Hristos. Exodul marchează eliberarea și crearea unui nou popor care, la rândul său, era în legătură directă cu Sabatul. Exodul fusese eliberarea Israelului din robie de către Dumnezeu (*Ieșirea* 15, 13). Tot astfel, Învierea lui Hristos a marcat eliberarea din vechea viață și intrarea în cea nouă, care era manifestarea darului lui Dumnezeu, din dragoste[804]. ♦ „Din multa Sa iubire cu care ne-a iubit”: Sf. Epifanie al Salaminei, aici, combate anumite poziții ale unor ereziarhi, care afirmau că Iisus Hristos este Dumnezeu datorită faptului că a sporit în iubirea pentru Dumnezeu Tatăl. Sf. Epifanie arată că Hristos este Fiu iubit, de vreme ce iubire este Tatăl și iubire

[803] SF. ANASTASIE SINAITUL, *Călăuza*, 2014, p. 27.
[804] Peter C. CRAIGIE, *Deuteronomul*, trad. de Daniela Rusu, Ed. Logos, Cluj-Napoca, 2008, p. 180.

este Fiul, pentru că iubirea se naște din iubire. Urmează o analogie interesantă: Iisus este *Fiul iubirii* atât din pricina noastră, cât și din pricina Lui, pentru că Dumnezeu ne-a iubit pe noi și pentru noi L-a dat pe Fiul Său Unul Născut[805].

2, 5-6

O altă analogie interesantă este „ne-a făcut vii împreună cu Hristos”. Aici, apostolul insistă asupra importanței filiației: Hristos este Fiul Tatălui și, prin urmare, ne poate conferi și nouă înfierea. Se repetă așadar ideea din 1, 20, care capătă acum o formă universală: creștinii au fost înscăunați cu Hristos în ceruri. Solidaritatea lor cu El și preamărirea Lui este indicată de mai multe verbe, de exemplu *'enērgēken'* („a pune în lucrare, a lucra”). Sensul este clar: Tatăl a lucrat prin Fiul și, după Învierea Sa din morți, creștinii dobândesc învierea, însă doar prin puterea Fiului care rămâne preamărit în veci. Verbul *'egeiras'* („a ridica, a urca”). Hristos a Înviat din morți, însă Ap. Pavel atribuie rolul principal Tatălui: El L-a Înviat pe Iisus. O antiteză asemănătoare este redată de Sf. Luca în *Fapte* 3, 15: pe Iisus, pe Care iudeii erau acuzați că L-au ucis, Dumnezeu L-a Înviat. Tema dezvoltată de Ap. Luca pune accentul pe Slujitorul Domnului, identificat în textele profetice ale lui Isaia (*Isaia* 52, 13) și, prin utilizarea expresiei „autor al vieții”, construită, din punct de vedere gramatical, cu ajutorul unui genitiv de direcție, prezent și în *Evrei* 12, 2 (*'aphrōntes eis'*, cu sens de „a privi țintă”). Ap. Pavel dorește să inducă cititorilor tocmai ideea că orice creștin este viu prin faptul că Iisus Hristos (ținta la care trebuie să privească) este viu. Speranța creștinilor în Înviere devine justificată de evenimentul pascal. ♦ Origen comentează versetul din *Facerea*: „după chipul lui Dumnezeu” folosindu-se de v. 6. Argumentarea lui are în vedere pe cei credincioși, care vor putea afirma cu tărie nu numai că Dumnezeu locuiește deasupra lor ci, prin Iisus Hristos cu care ei s-au unit, locuiește pe deplin în ei[806]. ♦ Același mare teolog alexandrin se folosește de aceste două versete pauline într-un context diferit. El se referă la Taina Botezului, săvârșită în Duminica Paștelui, ca la un eveniment atât de important încât, de acum înainte, Dumnezeu va călăuzi creștinul pe calea mîntuirii[807].

---

805 SF. EPIFANIE AL SALAMINEI, *Ancoratus*, p. 169.

806 ORIGEN, *Omilii, comentarii și adnotări la Geneză*, trad. de Adrian Muraru, Polirom, Iași, 2006, p. 153.

807 ORIGEN, *Omilii, comentarii și adnotări la Exod*, trad. de Adrian Muraru, Polirom, Iași, 2006, p. 163.

2, 8-10

Cele trei versete sunt impregnate de vocabularul tipic paulin. Practic, epistola adresată comunității din Efes vorbește despre mântuire ca de un rezultat ce provine numai din darul lui Dumnezeu. Spre deosebire de textul din epistola adresată comunității din Roma (3:28), dihotomia nu mai e între credință și faptele legii, ci între harul lui Dumnezeu și acțiunile persoanelor. ♦ Martin Luther se folosește de expresia din *Efeseni* 2, 9 în polemica privitoare la folosirea particulelor exclusiviste din sintagmele pauline precum „fără faptele Legii" sau „nu din fapte", atunci când face exegeza unor versete din *Romani*: „Să nu zăbovim niciodată și să nu încetăm niciodată să împlinim; să nu privim nicio faptă ca și cum odată cu ea s-ar fi încheiat căutarea dreptății, ci să așteptăm acest sfârșit ca și când el ar fi imposibil de atins[808]".

2, 11

Expresia: „tăierea împrejur făcută de mână" arată circumcizia. Un aspect caracteristic al iudaismului recunoscut în lumea elenistică, simboliza distincția dintre iudei și celelalte popoare. În Noul Testament circumcizia este privită sub aspect spiritual: chiar dacă iudeii erau tăiați împrejur, semnificația actului în sine pălește când este comparată cu realitatea fidelității față de porunci (*1Corinteni* 7, 18-19), cu credința care lucrează prin dragoste (*Coloseni* 5, 6) și cu făptura cea nouă (*Galateni* 6, 15). Dar, cu toate acestea, creștinul era mereu avertizat că nu trebuie să nesocotească însemnătatea circumciziei deoarece există o circumcizie a lui Hristos (adică făcută de Hristos), o dezbrăcare a trupului (și nu numai a unei părți a lui) care ar putea fi receptată ca un fel de tranzacție spirituală care nu este făcută de mâini omenești.

2, 12

Imaginea pe care o preferă autorul epistolei pentru a descrie excluderea neamurilor din poporul lui Dumnezeu este cea politică. ♦ Pentru S. Kierkegaard cel care în lume nu Îl cunoaște pe Dumnezeu și, implicit, nu dorește să intre în comuniune cu El, se plictisește repede de sine și exprimă înfumurat acest lucru, spunând că s-a plictisit de întreaga viață, dar cel care este în comuniune cu

---

[808] Jaroslav PELIKAN, *Tradiția creștină*, vol. 4, Polirom, Iași, 2006, p. 189.

Dumnezeu trăiește împreună cu cel a cărui prezență îi dă, chiar și lucrului celui mai neînsemnat, o infinită însemnătate[809].

2, 13

Imaginile spațiale folosite aici au un rol însemnat. Ele descriu precedenta condiție a neamurilor și noua lor situație generată de moartea lui Hristos. Dacă în scrierile pauline astfel de imagini spațiale descriu reconcilierea împlinită în moartea lui Hristos, reconciliere care a oferit pacea și unirea cu Dumnezeu Tatăl, în *Efeseni* această manieră de a înțelege reconcilierea se extinde până la a include pacea și unitatea între neamuri și iudei. ♦ J. Ratzinger, într-un volum dedicat comentariilor teologice asupra formulei credale apostolice, afirmă că cea care contează este dragostea, nu durerea, ci nemărginirea iubirii care duce la extinderea fericită a existenței și îl pune pe om în contact cu Dumnezeu. Prin urmare, teologia crucii exprimă un adevăr necontestat: Iisus a fost preotul care a reunit în Trupul Său cele două capete divergente ale lumii[810].

2, 14

Folosirea expresiei „El este pacea dintre noi" reprezintă, potrivit unor bibliști care au studiat amănunțit problema, o parte comprimată dintr-un vechi imn creștin, care se extinde până la 2, 16, imn pe care autorul l-ar fi încorporat în scrisoare. ♦ Imaginea *peretelui care ne ținea despărțiți, dușmănia* se poate să fi fost, inițial, o referire figurativă la Templul din Ierusalim, care separa neamurile de curtea interioară, substantivul folosit ca apoziție, *'échthran'*, tradus prin „dușmănie", ne face să credem că imaginea intenționa să descrie încetarea ostilităților etnice între cele două grupuri. ♦ Dacă se compară acest verset cu textul din *Fapte* 10, 28, se observă că, prin folosirea hendiadei, Sf. Luca oferă o interpretare asemănătoare celei pe care o găsim în *Efeseni*: ceea ce este profan e accesibil tuturor, de unde ideea că prin Hristos diversitatea devine unitate. Ambele texte noutestamentare pot fi folosite cu un real succes atunci când se face referire la combaterea unei erezii, cunoscută sub denumirea de „filetism", care pune specificul particular, mai presus de omenire ca întreg. Această erezie a fost condamnată în Răsărit, la

---

[809] Soren KIERKEGAARD, *Opere*, vol. 3, Humanitas, București, 2011, p. 570.

[810] J. RATZINGER, *Introducere în creștinism. Prelegeri despre Crezul apostolic*, Ed. Sapientia, Iași, 2004, pp. 202-203.

Constantinopol, în 1972 de către un Sinod ținut sub președinția patriarhului Antim VI.

2, 15

Tematica dezvoltată în *Romani* 5, 12-17 cu privire la diferențele dintre vechea umanitate și cea înnoită prin Hristos este interesantă. În acest sens, crucea devine obiectul prin care umanitatea va fi reconciliată. Pentru descrierea noii situații a umanității, autorul folosește tipologia Adam-Hristos pentru a sugera că iudeii împreună cu neamurile formează ansamblul noii umanități într-un singur corp. ♦ Teologul elvețian protestant K. Barth, în celebrul comentariu dedicat epistolei către *Romani*, care a cunoscut în limba germană și în engleză mai multe reeditări, afirmă că, după Jertfa răscumpărătoare de pe Cruce, noi stăm în pragul unei lumi care a renăscut, care a fost reînnoită. Dar umanitatea veche este, de fapt, lumea văzută ca loc de manifestare a vieții, locul în care umanitatea reînnoită și renăscută continuă să trăiască. Ideea este aceea că Jertfa lui Hristos a oferit umanității posibilitatea înfierii, deoarece omul vechi, a cărui tipologie este protopărintele Adam, este căzut, întemnițat. Însă, în Hristos, omul este înnoit, reconciliat și răscumpărat[811].

2, 16

Folosirea expresiei „într-un singur trup" are rezonanțe eclesiologice prin faptul că, spre deosebire de textul din *Coloseni* 1, 22, acolo unde se menționează că acest trup este Trupul răstignit al lui Iisus, aici termenul *sôma* este văzut ca ansamblu al noii umanități despre care s-a vorbit în versetul anterior, adică Biserica.

2, 17

Rezonanțele acestui verset se găsesc la *Isaia* 57, 19. Versetul 19, așa cum este cunoscut între exegeți din *Trito-Isaia*, continuă descrierea minunată asupra faptelor pe care le va face Dumnezeu pentru cei drepți. Când dorește să le aducă mângâierea pentru mulțimea lacrimilor de pocăință, El va oferi poporului Său capacitatea de a rosti cuvinte noi, deoarece în acel moment toți se vor afla în comuniune cu El și vor experimenta prezența sa. Aceste cuvinte vor fi o adevărată

---

[811] Karl BARTH, *The Epistle to the Romans*, Oxford University Press, Oxford, 1932, p. 165.

doxologie închinată lui Dumnezeu. Deci, este oarecum firesc ca aceste cuvinte, rostite în prezența lui Dumnezeu, să fie cuvinte de pace între cei ce își recunosc greșelile. Însă, din moment ce Dumnezeu le cuprinde pe toate și pe toți, între cei care Îl laudă nu mai este loc de spațiu, ci între ei va domni pacea care izvorăște și care este clădită pe temelia solidă a comuniunii[812].

2, 18

Versetul este important pentru teologia biblică. Expresia: „prin El avem și unii și ceilalți, într-un singur Duh, intrare la Tatăl" anunță deja, înainte de evenimentele capitale ale Patimilor lui Hristos, ceea ce se va întîmpla după Înălțarea Sa la cer: Duhul Sfînt va veni și va oferi, celor care Îl vor primi, intrare în Împărăția Tatălui. Însă, așa cum reiese din *Ioan* 16, 7, Duhul Sfînt nu va veni decât după glorificarea lui Iisus (prin moarte, Înviere și Înălțare). Așadar „plecarea" lui Iisus este spre binele ucenicilor, pentru că astfel Duhul Sfînt va putea fi trimis în lume. Prin venirea Sa, Duhul Sfînt va umple acel gol și va suprima sentimentul de părăsire al ucenicilor.

2, 19

Expresia: „cetățeni împreună cu sfinții" descoperă un adevăr pe care, în secolele ce vor urma, fie că vorbim despre experiența bizantină a *polis*-ului aflat sub directa ocrotire a lui Dumnezeu, fie că ne raportăm la expresiile spiritualității răsăritene care se concentra pe ideea de transcendență, atunci când afirmă că orice barieră ideologică este inexistentă, extinde legăturile de fraternitate până la îngeri. ♦ Ideea din *Efeseni* a jucat un rol determinant în celebra *Mărturisire de credință de la Westminster* care numește toate sinoadele sau conciliile din epoca apostolilor, generale sau particulare, timpurii sau târzii, „ecumenice", sau romano-catolice, ortodoxe sau protestante (cu toate crezurile și mărturisirile lor), cu referințele, centrate pe Biblie, dovedind că Biserica lui Hristos este cu adevărat loc al conviețuirii dintre credincioși și sfinți, din moment ce Hristos se află în cer, însă în același timp este cu adevărat temelia apostolilor și prorocilor[813].

---

[812] Gary V. SMITH, *Isaiah 40-66*, coll. *The New American Commentary* 15b, B&H Academic, Nashville, 2009, p. 566.

[813] Jaroslav PELIKAN, *Credo. Ghid istoric și teologic al crezurilor și mărturisirilor de credință în tradiția creștină*, trad. de Mihai-Silviu Chirilă, Polirom, Iași, 2010, p. 135.

♦ Mitropolitul de Volokolamsk, I. Alfeyev, face aluzie la o lucrare a arhiepiscopului Ilarion Troițki, care afirmase că fără Biserică și sfinți nu există creștinism. El completează pe Arhiepiscopul Ilarion atunci când spune că Biserica este aici și acum Împărăția lui Hristos, câștigată prin sângele Său, Împărăție care îi primește pe cei pe care I-a ales pentru a-I deveni fii și pe cei care L-au ales pentru a le fi Tată[814].

2, 20

Fundamentul Bisericii, așa cum a sugerat versetul anterior, este Însuși Hristos. ♦ J. Pelikan afirmă, atunci când face referire la influența marcionită asupra genezei canonului Scripturii că, înainte de Marcion sau de Montanus, Biserica a fost întemeiată pe umerii apostolilor și prorocilor, Însuși Iisus Hristos fiind „piatra cea din capul unghiului": pe temelia apostolilor și a prorocilor, întrucât exista deja o practică recunoscută, dacă nu cumva o teorie bine stabilită, de a interpreta prezicerile prorocilor; și pe temelia apostolilor întrucât, așa cum sugerează pasajul din *Efeseni*, atât mesajul apostolilor, cât și funcția lor erau esențiale pentru păstrarea Evangheliei creștine[815].

2, 21

„Zidirea frumos rostuită": expresia sugerează că Biserica, metaforă a edificiului, se confundă cu imaginea corpului pentru a crea cadrul unui edificiu construit din pietre vii care cresc și se dezvoltă acolo unde Dumnezeu își are locuința: Templul. Înțelegerea comunității ca templu al lui Dumnezeu dezvoltă ideea paulină a corpului văzut ca templu al lui Dumnezeu.

Capitolul al 3-lea

3, 1

Capitolul începe cu un anacolut. Gândirea exprimată în v. 1 este reluată în rugăciunea din v. 14. Conexiunea este dată de v. 14, prin folosirea unui pronume demonstrativ, *toútou* și a unei prepoziții, *chárin*, tradus „din pricina aceasta", expresie care reproduce deschiderea din v. 1. Autoritatea Ap. Pavel, prizonier pentru că Îl mărturisea pe Hristos și ostenelile pe care el le-a suportat, sunt aduse

---

814 ÎPS Ilarion ALFEYEV, *Taina credinței*, Ed. Doxologia, Iași, 2013, p. 159.
815 Jaroslav PELIKAN, *Tradiția creștină*, vol. 1, trad. de Silviu Palade, Polirom, Iași, 2004, p. 138.

în memoria unui auditoriu alcătuit din neamuri, într-o vreme ulterioară celei în care și-a desfășurat activitatea Ap. Pavel, pentru a conferi autoritate unei scrieri care avea menirea de a-i asigura pe auditori despre necesitatea poziției lor în proiectul etern al lui Dumnezeu.

3, 2

Traducerea din ediția prezentă reflectă sensul literar „dacă într-adevăr ați aflat”. Autorul acestei scrieri presupune că ceea ce vestește cu privire la rolul Ap. Pavel în propovăduirea proiectului lui Dumnezeu, este o chestiune pe care destinatarii epistolei ar trebui să o conștientizeze. ♦ S. Kierkegaard dedică o amplă exegeză kerigmatică întregului cap. 3. Interpretarea pe care o preferă în comentariul din anul 1843 pentru aceste discursuri edificatoare, este cea tradițională: Sf. Pavel este autorul epistolei, din faimoasa cetate a Romei, pe când se afla întemnițat, cu toate că era un prizonier ca mulți alții, totuși aducea cu sine învățătura pe care el însuși o primise prin intermediul unei revelații. ♦ Pe fundalul acestor observații, cardinalul L. Scheffczyk, afirmă că magisteriul Bisericii trebuie înțeles nu în sensul unui obiect de control, ci ca slujire a Cuvântului Revelației. Asistența Duhului Sfînt în orice activitate întreprinsă de Biserică este o convingere primară de credință, întemeiată biblic, că nu numai apostolilor li s-a oferit harul lui Dumnezeu pentru comunitate, deci un har al funcției ierarhice, ci și urmașii apostolilor au primit, prin punerea mâinilor, un har al slujirii ierarhice[816]. Astfel, sensul v. 2 de aici devine: cei care au aflat cum se realizează lucrarea lui Dumnezeu, trebuie să rămână fideli față de Tradiția pe care au moștenit-o.

3, 3

Afirmația de aici: „prin descoperire mi s-a făcut cunoscută taina, după cum am scris mai înainte pe scurt” suscită interesul. Pe de o parte, taina lui Hristos se descoperă prin intermediul revelației, iar pe de altă parte, acest mister este făcut cunoscut creștinilor cu ajutorul câtorva cuvinte deoarece, în definitiv, eficiența oricărei descoperiri constă în recunoașterea pe care auditoriul trebuie să o manifeste. Astfel, Hristos, Cuvântul revelației, este Cel în care credincioșii recunosc slava lui Dumnezeu.

[816] Leo SCHEFFCZYK, *Dogmatica catolică*, vol. 1, Ed. Sapientia, Iași, 2010, p. 113.

3, 4

Expresia de aici: „ce înțelegere am despre taina lui Hristos" este, de fapt, o introducere succintă la tematica ce va fi dezvoltată în v. 6: neamurile au aceleași drepturi cu iudeii și, prin urmare, este necesar să participe împreună cu aceștia la viața Bisericii. ♦ Anton Ziegenaus precizează că titlurile de noblețe atribuite lui Hristos de teologia creștină pe baza studierii Scripturii sunt pe de o parte cele cunoscute, anume: Fiul Omului, Fiul lui David, Mare Preot, Mesia, Profet iar, pe de altă parte, „taina" despre care este vorba aici, are în vedere textul din *Filipeni* 2, 9 ș. u.: „Numele care este mai presus de orice nume, ca în numele lui Iisus să se plece tot genunchiul", pentru că doar taina poate produce acel surplus de experiență care ar putea fi exprimat numai aproximând prin diferite nume și care a dus cu necesitate la depășirea noțiunilor clarificatoare sau la modificarea semnificației lor. ♦ În reprezentarea iconografică Ortodoxă, icoanele marilor sărbători Îl arată pe Hristos înconjurat de câteva cercuri concentrice, cele din exterior fiind luminoase, în timp ce ultimul cerc este întunecat. Ideea sugerată aici este aceea a cunoașterii parțiale. Teologul V. Lossky, unul dintre cei mai mari teologi mistici ai Bisericii Ortodoxe, afirma că momentul apofatic, fiind conștiință a eșecului intelectual, este prezent în diferite forme la cea mai mare parte a teologilor creștini (cu rare excepții). În același timp, am putea spune că el nu este străin artei sacre, unde eșecul mijloacelor de expresie artistică (concretizate în mandorla de culoare închisă care, în icoanele ortodoxe se rotește în jurul trupului lui Hristos), corespunde acelei docte ignoranțe a teologului[817].

3, 5

Pentru expresia: „sfinților Săi apostoli" a se vedea comentariul din 2, 20. Autorul dorește să reamintească faptul că, fundamentul solid pe care este întemeiată Biserica este reprezentat de cetele sfinților, mai ales de cele ale apostolilor, profeților și, nu în ultimul rând ale martirilor din toate timpurile. ♦ În perioada primară a creștinismului, tot mai multe voci, cea mai proeminentă fiind a apologetului Tertulian, au confirmat că esența vieții Bisericii este susținută de sângele vărsat al martirilor care și-au dat viața pentru un crez suprem, anume: că Iisus Hristos este Dumnezeu.

[817] Vladimir LOSSKY, *După Chipul și asemănarea lui Dumnezeu*, Humanitas, București, 2006, p. 5.

3, 6

Expresia de aici: „neamurile sunt împreună moștenitoare (cu iudeii) și mădulare ale aceluiași trup” aduce mărturie despre includerea deplină a neamurilor în planul de mântuire, și unitatea lor cu iudeii într-un singur trup, descrisă prin utilizarea prefixului *syn* („cu”). Sensul este de co-participanți (împreună-părtași) ♦ Sf. Epifanie al Salaminei va mărturisi că tocmai în momentul în care întreaga umanitate era robită păcatului, prin Întruparea lui Hristos, la timpul cuvenit, atât iudeii, cât și neamurile vor deveni mădulare vii ale Bisericii[818].

3, 7-9

Prin lucrarea darului lui Dumnezeu, Ap. Pavel este investit cu puterea deosebită de a fi slujitor al Său. În v. 8 și în v. 9 sunt dezvoltate pe larg aceste idei din v. 7.

3, 10

Expresia: „prin Biserică” confirmă faptul că Biserica nu este numai conținutul și beneficiara tainei, ci ea este și instrumentul prin care li se face cunoscut puterilor cerești înțelepciunea lui Dumnezeu care se ascunde în spatele proiectului său. Puterile cerești menționate aici sunt forțele răului care își exercitau autoritatea asupra omenirii înainte de moartea lui Hristos. Înțelepciunea lui Dumnezeu este cea care a pus capăt stăpânirii lor prin supunerea întregii creații lui Hristos (*Efeseni* 1, 20). Acest scop este revelat prin intermediul Bisericii, care marchează sfârșitul înstrăinării ființelor umane față de Dumnezeu și acela al neamurilor față de iudei. ♦ Este important de amintit aici felul în care v. 10 din *Efeseni* a jucat un rol deosebit de important în polemica pe care a dus-o Calvin împotriva afirmației potrivit căreia scopul creației este judecata veșnică și că, prin urmare, Dumnezeu este nedrept în hotărârea lui arbitrară de a-i mântui pe unii și de a-i osândi pe alții. Afirmației de mai sus trebuia să i se opună axioma potrivit căreia slava lui Dumnezeu este echivalentă cu dreptatea Lui, precum și distincția dintre dreptatea prin care Dumnezeu îi pedepsește pe cei osândiți și mila prin care îi mântuiește pe cei aleși. Calvin se vedea nevoit să confirme că „voia lui Dumnezeu este singură, însă nouă ne apare sub mai multe chipuri deoarece, dată fiind puținătatea

[818] SF. EPIFANIE AL SALAMINEI, *Ancoratus*, p. 205.

minții noastre, noi nu înțelegem cum, în diferite moduri, voiește și totuși nu voiește ca ceva anume să aibă loc[819]”.

3, 11

Faptul că aici este exprimată în mod clar ideea că toate aceste evenimente cruciale din istorie s-au împlinit datorită „planului din veci pe care l-a înfăptuit în Hristos Iisus, Domnul nostru”, confirmă unele chestiuni de care au fost conștienți majoritatea Părinților Bisericii. ♦ Într-un comentariu al unui text din scrierile Sf. Maxim Mărturisitorul, Pr. D. Stăniloae afirma că: „nu abia păcatul lui Adam, ci însăși constituția lumii, așa cum a ieșit din gândul și actul creator al lui Dumnezeu, o îndrumă spre Hristos[820]”.

3, 12

„În El avem îndrăzneală”: o expresie prin care se arată deslușit o realitate: datorită faptului că prin Iisus Hristos am recâștigat dreptul de a deveni fii ai Tatălui Său, acum creștinii pot să se apropie de Dumnezeu cu mare încredere.

3, 13

În mai multe rânduri Ap. Pavel face referire la pericolele pe care le oferă activitatea apostolică, mai ales atunci când, într-o lume politeistă, obișnuită cu anumite ritualuri cultice, o nouă învățătură se ivește și, practic, răstoarnă o mare parte din principiile cu care erau obișnuiți oamenii până în acel moment. Or, această activitate este importantă deoarece, la un moment dat, toate suferințele se vor transforma, la fel cu cea a lui Hristos, adică vor fi slăvite în cer.

3, 14

„Pentru aceasta, îmi plec genunchii înaintea Părintelui Domnului nostru Iisus Hristos”: reprezintă confirmarea v. 12. Din moment ce prin Hristos orice creștin este fiu al Tatălui, aici Ap. Pavel merge înainte oferind un exemplu despre cum poate să devină practicarea rugăciunii lucrătoare: prin plecarea benevolă a genunchilor, prin prosternare, se marșează sigur spre un succes garantat: o rugăciune curată care va fi bine primită, aidoma unei jertfe curate, înaintea Tatălui din cer. ♦ Pentru J. Pelikan, aceasta este dovada supremă care confirmă că orice

---

[819] Jaroslav PELIKAN, *Tradiția creștină*, vol. 4, p. 265.

[820] SF. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Răspunsuri către Talasie*, 61, coll. *Filocalia* 3, trad. de Pr. D. Stăniloae, Humanitas, București, ^{3}2009, p. 293.

paternitate, în cer și pe pământ derivă din unul Dumnezeu-Tatăl. Dogma trinitară este marca adevăratei ortodoxii universale, indiferent de practicile dualiștilor de a se referi la ei înșiși ca fiind „Biserica catolică” sau „creștinii[821]”.

3, 15

Dumnezeu este autoritatea supremă. El este Creatorul tuturor familiilor de ființe și, din acest motiv, Și-a stabilit autoritatea asupra lor, prin actul de a le chema pe nume. În Antichitate, a cunoaște numele cuiva, a-l striga pe nume, însemna a avea o anumită autoritate asupra persoanei respective sau a lucrului respectiv. ♦ Fer. Augustin spunea în lucrarea intitulată *Despre adevărata religie* că Fiul nu a primit existența de la sine Însuși, ci de la începutul suprem care este Tatăl[822].

3, 16

Versetul conține o expresie tipic paulină: „în omul vostru dinlăuntru” (*Romani* 7, 22-23; *2Corinteni* 4, 16) și trebuie văzută în paralel cu v. 17. ♦ Versetele 16-19 reprezintă în opinia teologului și preotului englez A. Louth cea mai puternică confirmare a realismului simbolic al Sfintei Cruci. Pentru Louth, gestul însemnării cu Sfânta Cruce aduce cu sine ideea crucii cosmice – care se întinde de la cer la pământ și care adună în îmbrățișarea sa lucrurile oricât de îndepărtate – este un simbol puternic, care dă o formă concretă rugăciunii Ap. Pavel din *Efeseni*[823].

3, 19

„Plinătatea lui Dumnezeu”: cererea așezată la sfârșitul rugăciunii de mijlocire specifică obiectivul umanității în Biserică: creșterea în plinătatea divinității. Autorul a parcurs un cerc complet de la începutul rugăciunii, de la identificarea lui Dumnezeu ca izvor al oricărei vieți la v. 15, până la prezentarea lui Dumnezeu ca scop al omenirii. ♦ Dacă slava lui Dumnezeu, de obicei, în literatura vechi-testamentară umple locurile sacre, în special Cortul sfânt sau Templul, ca loc al reședinței lui Dumnezeu pe pământ, în Cartea profetului Avacum, splendoarea care emană din prezența lui Dumnezeu va umple întreaga creație (*Avacum* 2, 14). Evident, nu se poate spune că această mare așteptare profetică și-a aflat împlinirea în momentul nimicirii Babilonului, în 539 î. Hr. Dreptatea lui Dumnezeu

---

[821] Jaroslav PELIKAN, *Tradiția creștină*, vol. 2, trad. de Nicolai Buga, Polirom, Iași, 2004, p. 253.
[822] FER. AUGUSTIN, *Despre adevărata religie*, Humanitas, București, 2007, p. 127.
[823] Andrew LOUTH, *Introducere în teologia ortodoxă*, Ed. Doxologia, Iași, 2013, pp. 180-181.

s-a arătat cu siguranță în acel moment. Oamenii de-a lungul tuturor veacurilor și-au amintit dramatica „scriere pe zid", care a proclamat sfârșitul acestui regim atât de oprimant (*Daniel* 5). Dar cuvântul lui Avacum se așteaptă la mai mult. ♦ Sf. Pavel, apostolul noului Legământ, surprinde aici ceva din această viziune, atunci când descrie Templul lui Dumnezeu, constituit dintr-o părtășie universală în care slava lui Dumnezeu este manifestată în toată creația. El se roagă ca cei uniți în Mesia să poată pricepe abisurile iubirii lui Hristos ca să fie părtași la „plinătatea lui Dumnezeu". Așa cum profeția lui Avacum despre cel drept care va trăi prin credință străbate națiunile, pământul va fi plin de cunoștința slavei lui Dumnezeu ca apele care acoperă marea[824].

3, 20

Puterea lui Dumnezeu de a face minuni, infinit mai mari decât putem noi să ne închipuim sau să cerem, este redată imediat după ce în v. 19 apostolul arătase cum se manifestă această putere a Sa. ♦ În studiul despre modul în care a fost receptată pocăința în Antichitatea tîrzie, A. Torrance, studiază și problema pe care o ridică corespondența ascetică dintre doi autori filocalici, monahii Varsanufie și Ioan. Printre altele ei folosesc v. 20 din cap. 3 al epistolei *Efeseni*, iar concluzia la care se ajunge este aceea că încredințarea tuturor grijilor noastre lui Dumnezeu înseamnă a-ți recunoaște propria incapacitate de a stăpâni și decide în privința propriului destin și a-I încredința toate speranțele și dorințele lui Dumnezeu Care știe mai bine decât noi ce ne trebuie și ce este de dorit[825].

3, 21

Expresia: „în Biserică și în Hristos Iisus": menționarea Bisericii și a lui Hristos păstrează deosebirea dintre cap și corp și în același timp le identifică pe ambele ca centre de iradiere a slavei lui Dumnezeu.

Capitolul al 4-lea

4, 1-3

Primele trei versete ale capitolului al 4-lea îndeamnă pe destinatarii epistolei să își mențină comportamentul moral, să fie smeriți, blânzi și, nu în ultimul

[824] O.Palmer ROBERTSON, *Naum, Habacuc, Țefania*, Ed. Logos, Cluj-Napoca, 2011, p. 235.
[825] Alexis TORRANCE, *Pocăința în Antichitatea târzie*, p. 216.

rînd, îndelung răbdători, manifestându-și unii altora iubire. Or, toate aceste elemente morale, recurg la inițiativa unui comportament diferit față de ceea ce propun doctrinele păgâne. ♦ La ideea potrivit căreia fiecare credincios trebuie să își dea silința să mențină „unitatea duhului prin legătura păcii” (v. 3), cunoscutul istoric al creștinismului și exeget al doctrinelor credale profesate de Biserică, J. Pelikan, după ce analizează câteva mărturisiri credale ale Reformei: *Mărturisirea tetrapolitană* din 1530; *A doua mărturisire helvetică*, ca de altfel și textul din *Apologia mărturisirii de la Augsburg* sau cel al *Mărturisirii boeme* din 1535 și al *Mărturisirii de credință de la Westminster* arată că, în mod ironic, cele două candidate pentru ciudata distincție de cele mai ilustre „forme ale discordiei” din istoria crezurilor și mărturisirilor de credință sunt legate de textul din *Efeseni*, anume de ceea ce poate fi denumit „doctrina Duhului”, principiu ce contravine *unității Duhului*[826]. ♦ Același autor, în antologia dedicată prezentării evoluției tradiției creștine, notează că ampla dezbatere despre doctrina *Filioque* pornise de la o exegeză augustiniană la *Efeseni* 4, 3. Acolo, Fer. Augustin credea că Ap. Pavel poruncea, de fapt, credincioșilor să-L imite pe Dumnezeu în Treime, în care Sfântul Duh era unitatea personală, sfințenia și iubirea prin care Tatăl și Fiul sunt uniți. Tema va fi reluată în secolul IX pentru apărarea doctrinei *Filioque* în fața teologilor Răsăritului Ortodox[827].

4, 4

Atunci când se vorbește despre „un singur Trup” (v. 4), exegeții noutestamentari au stabilit că expresia aparține epistolei *Coloseni* 3, 15 și conduce la a afirma sub șapte aspecte acea unitate care cuprinde totul și care trebuie să caracterizeze viața creștină. ♦ Mitropolitul I. Alfeyev, în prelegerile dogmatice dedicate explicării credinței Ortodoxe face aluzie la acest verset și arată că Biserica este una, fiindcă este creată după modelul Sfintei Treimi, manifestând taina unității de esență în distincția ipostatică. Ea cuprinde o mulțime de persoane-ipostaziate, reunite în unitatea de credință și în Sfintele Taine[828].

---

[826] Jaroslav PELIKAN, *Credo*, p. 192.
[827] Jaroslav PELIKAN, *Tradiția creștină*, vol. 2, p. 223.
[828] ÎPS Ilarion ALFEYEV, *Taina credinței*, p. 165.

4, 5

Textul din *1Corinteni* 8, 6 este asemănător celui de aici. Acesta e în mod special important datorită ambientului păgân al cititorilor și pentru faptul că autorul subliniază supunerea tuturor puterilor cerești Domnului Hristos. ♦ Unitatea de credință, în această epistolă, poate fi considerată ca unitatea a ceea ce se crede. Ea denotă învățăturile la care toți membrii Bisericii se referă. Când, în perioada post-apostolică, începe să apară un creștinism instituțional, atunci credința devine acceptarea unei tradiții apostolice autoritative care se poate deosebi de doctrinele false. Prin Botez, inițierea regulară (*Coloseni* 2, 9-12), se intră în viața cea nouă, la care creștinii sunt chemați în Biserică. ♦ Sf. Anastasie Sinaitul, în lucrarea intitulată „Călăuza. Îndreptar Hristologic", face aluzie la acest verset atunci când lansează o polemică împotriva ereziarhului Sever, precizând că, în cazul în care trebuie să alcătuim alte învățături de credință, deosebite de cele pe care le-am moștenit de la Sfinții Părinți, cuvântul apostolului: „Un Domn, o credință", este mincinos[829]. ♦ Polemica dintre Gottschalk și Hincmar în privința imnului „Sfinte Dumnezeule", cunoscut în practica liturgică bizantină sub denumirea de „Imnul Trisaghion", care fusese un subiect central în cadrul controverselor hristologice din Răsărit, trimitea, printre altele, și la acest verset. Pe baza practicii liturgice a întreitei scufundări în ceea ce se numea „un Botez", Gottschalk susținea că Tatăl și Fiul și Duhul Sfânt sunt „unul în fire și întreit în persoană". În replică, Hincmar arăta că întreita scufundare nu este câtuși de puțin o regulă universală, căci în unele provincii, la acea vreme, se practica o singură scufundare, ca reacție față de doctrina ariană; o astfel de practică – în opinia lui Hincmar – nu punea în pericol unitatea Bisericii[830]. ♦ În perioada Evului Mediu târziu, din moment ce, în cele mai multe situații se recunoștea pluralismul doctrinar, erau inevitabile anumite probleme legate de interpretarea oferită textului sacru. De exemplu, dând glas neliniștilor care erau, fără îndoială, răspândite în sânul Bisericii, mai ales având în vedere amenințarea Schismei, unul dintre cei mai de seamă oameni ai Bisericii din veacul al XV-lea, Jean Gerson, se întreba: „Dacă există «un Domn, o credință» și o lege, și dacă, mai ales, adevărul este același pentru toți și vine

[829] SF. ANASTASIE SINAITUL, *Călăuza*, p. 303.
[830] Jaroslav PELIKAN, *Tradiția creștină*, vol. 3, p. 96.

de la Duhul Sfânt, indiferent cine îl rostește, atunci care va fi rezultatul acestei lupte înverșunate între diferitele clase și ordine ale creștinilor, când un teolog este apărat, iubit și preferat de către un grup, dar nu și de altul[831]?".

4, 6

Afirmația monoteistă de aici poate fi corelată cu câteva texte biblice (*Deuteronom* 6, 4; *Romani* 3, 30; *1Corinteni* 8, 5-6). Transcendența și omnipotența lui Dumnezeu sunt descrise de o împătrită repetare a lui *pánta* („tot"). ♦ În epistola *1Clement*, inclusă de patristicieni între lucrările cunoscute sub denumirea de *Scrierile Părinților Apostolici*, autorul se arată preocupat în special de afirmarea monoteismului și a unității din jurul Dumnezeului unic, decât să intre în zona definirii naturii relațiilor dintre „Dumnezu Tatăl, Hristos și Duhul Sfînt", iar această idee a unității și unicității divine este afirmată pentru că servește ca argument suprem împotriva diviziunilor din Corint. Textul arată că starea conflictuală a creștinilor trebuie să înceteze deoarece toți au o chemare unică în Hristos, datorită căreia nu trebuie să sfâșie în bucăți mădularele Sale (PĂRINȚII APOSTOLICI, Ed. Polirom, 2010, p. 113). ♦ Sf. Grigorie de Nyssa face trimitere doar o singură dată la această epistolă, în lucrarea polemică *Împotriva lui Eunomie*, atunci când afirmă că toate lucrurile provin dintr-o singură Cauză, deoarece Unul este Dumnezeu[832]. ♦ Profesorul J. Fantino, patristician care s-a interesat îndeaproape de unele aspecte mai dificile ale teologiei Sf. Irineu de Lyon, mai ales în ceea ce privește doctrina acestuia despre creație, precizează că Sf. Irineu introduce o distincție între termenii „Cuvânt" și „Înțelepciune" doar atunci când vorbește despre ființa umană, bazându-se pe fragmentul acesta, pe care îl citează întotdeauna astfel: „*un singur Dumnezeu Tatăl care este peste toate, prin toate și în noi toți*". Datorită acestui verset, Sf. Irineu articulează creația și mântuirea în cadrul iconomiei. „Peste toate" exprimă, din punctul lui de vedere, prezența Cuvântului creator și izbăvitor în toate și, deci, și în oameni. Acest rol pe care îl îndeplinește Cuvântul este pus în legătură cu funcția creatoare a Cuvântului exprimată prin aceeași prepoziție la *Ioan* 1, 3 și *1Corinteni* 8, 6. Într-adevăr, potrivit acestor texte, Tatăl face toate lucrurile prin intermediul Cuvântului Său.

---

831 Jaroslav PELIKAN, *Tradiția creștină*, vol. 4, p. 64.
832 Sf. Grigorie de Nyssa, *Împotriva lui Eunomie*, p. 197.

De aceea, Cuvântul este prezent prin toate și prin toți, făcându-I prezenți pe Tatăl și pe Duhul Sfânt. Prezența Cuvântului este legată de funcția Sa creatoare. De altfel, în aproape toate locurile din opera Sf. Irineu, alături de textul din *Efeseni* 4, 6, există și alte citate care evocă acțiunea creatoare a Tatălui prin Cuvântul Său, cel mai adesea citatele făcând parte din prologul de la Ioan[833].

4, 8

Este citat aici *Psalmul* 67, 19: „Suindu-Se" (cf. LXX). Versetul din psalmi este citat aici cu o modificare: „a dat oamenilor daruri". ♦ Sf. Ieronim comentează: „Pe drept cuvânt spune apostolul că Hristos a dat oamenilor darurile pe care profetul spune că le-a primit de la Tatăl pentru oameni". Fer. Augustin, bazându-se pe traducerea literală a prepoziției *én* („în"), afirmă pe baza învățăturii despre Trupul mistic că Hristos Însuși primește, în mădularele Sale, aceste daruri (*Septuaginta*, vol. 4/I, pp. 181, 182, nota **67:19**).

4, 9

Expresia „în părțile cele mai de jos ale pământului" arată că atât coborârea în Hades, locuința morților (*Romani* 10, 7; *Filipeni* 2, 10; *1Petru* 3, 19; 4, 6), cât și Întruparea pe pământ sunt definite cu aceeași expresie, care *ad litteram* ar putea fi tradusă „în părțile de jos ale pământului". Cosmologia autorului, în care toate ființele non-umane, atât cele bune, cât și cele rele, sunt plasate în înălțimi (1, 20-22; 3, 9-10; 6, 10-20), poate să genereze o interpretare interesantă pentru *tés gês* „ale pământului", ca un genitiv apozitiv (*regiunile inferioare*, adică „pământul"), și coborârea ca Întruparea. ♦ „Cele mai de jos": reprezintă un contrast cu înălțimile cerești. ♦ Joseph Ratzinger, fostul suveran pontif, oferă câteva conexiuni între acest verset și alte texte noutestamentare care fac aluzie la această problemă și oferă câteva detalii teologice cu privire la însemnătatea lor pentru creștini. Faptul că Hristos se va coborî în tenebre este relatat în textele liturgice ale Sâmbetei Mari, arată faptul că acea zi reprezintă intervalul de timp în care este întâlnită o experiență unică: Hristos este în iad, mormântul Îl acoperă, deci, așa cum spunea Nietzsche: „Dumnezeu este mort și noi suntem aceia care L-am

833 Jacques FANTINO, „Sfântul Irineu: prima sinteză despre creație", în: *Sfinții Părinți pe înțelesul tuturor. Creația*, vol. 1, Ed. Anastasia, București, 2003, pp. 37-38.

omorât". Aceste cuvinte sunt, de fapt, părți din vocabularul pietății creștine față de Pătimirea Domnului[834]. ♦ Una dintre rugăciunile caracteristice tradiției răsăritene Ortodoxe, în puține cuvinte arată felul în care Hristos a trecut prin moarte. În momentul tămâierii altarului, slujitorul rostește ceea ce liturgiștii au denumit „rugăciunea tămâiei": „În mormânt cu trupul, în iad cu sufletul ca un Dumnezeu, pe Cruce cu tâlharul și în ceruri împreună cu Tatăl și cu Duhul Sfânt ai fost Hristoase Dumnezeule, toate umplându-le Cel ce ești necuprins". ♦ Ecouri biblice sunt în teologia vechitestamentară. Unul dintre numeroasele *aggadot* se referă la o chestiune interesantă cu privire la polemica generată de religia politeistă a Egiptului și monoteismul iudaic. Când Moise și Aaron au mers la Faraon pentru a-i cere, în numele Domnului, să-l lase pe Israel să plece, Faraon le-a răspuns, potrivit *Exodului*: „Cine este YHWH, ca să ascult de glasul Lui?...Nu-L cunosc pe YHWH" (*Ieșirea* 5, 2). O amplificare a textului biblic, din aceste *aggadot* imaginează aici un dialog între Moise și Faraon. Acesta din urmă, care nu-i poate cunoaște pe toți zeii popoarelor, merge în imensa lui bibliotecă pentru a se informa cu privire la misteriosul nume YHWH. După ce a trecut în revistă pe „zeii Moabului, zeii lui Amon și zeii Sidonului", revine pentru a vesti lui Moise și Aaron: „Am căutat în arhivele mele și nu L-am găsit". Răspunsul atrage ironia lui Moise: „Se caută oare printre cei morți urma celor vii?" (cf. *Exod Rabba* 5, 14[835]).

4, 11

Interpretarea hristologică a acestui pasaj din *Efeseni* menționează că autorul adaugă dimensiunea eclesiologică, interpretând „darurile", menționate în *Psalmul* 67, 19, în linia funcțiilor eclesiale. În primul rând, apostolii și profeții care pentru autor aparțineau trecutului și sunt fundamentul Bisericii. Ei sunt urmați de toți cei care au predicat Evanghelia, de păstori și învățători, toate funcțiile eclesiale apărute pe vremea apostolului. Lista trebuie deosebită de cele asemănătoare întâlnite în epistolele pauline (*Romani* 12, 6-8; *1Corinteni* 12, 8-11. 28), în care sunt înșirate harismele pe care Sfântul Duh le împarte tuturor. ♦ Despre acest pasaj, cardinalul și profesorul de teologie dogmatică L. Schffeczyk, spune că potrivit mărturiei Scripturii, Biserica, pe lângă faptul că își are originea în Hristos,

---

[834] Joseph RATZINGER, *Introducere în creștinism*, p. 205.

[835] Charles F.HORNE, *The Sacred Books and Early Literature of the East*, Austin and Lipscomb, New York and London, 1917, p. 430.

este și Trupul Său, zidit de Duhul Sfânt. De aceea, Biserica este și organ al Duhului Sfânt, și loc de manifestare a harului[836].

4, 13

Semnificația cuvântului grecesc *anēr*, aici, nu se referă la virilitatea masculină, ci la maturitatea globală a persoanei, în contrast cu poziția copilului, despre care se va vorbi în versetele următoare. ♦ Referindu-se la vârstele omului interior, Fer. Augustin spune că, aidoma textului de aici, a patra vârstă din itinerariul spre desăvârșire poate fi un succes deplin doar dacă bărbatul virtuos face în mod ferm și ordonat tot ceea ce este cunoscut sub denumirea de bine moral. Potrivit episcopului Hypponei, această perioadă este vârsta aptă și potrivită pentru toate persecuțiile și furtunile și talazurile cărora trebuie să le țină piept și să le învingă în această lume[837].

4, 15

Expresia: „să creștem în toate privințele în vederea Lui, care este capul, Hristos" are în vedere imaginile folosite mai înainte în 1, 23 și 2, 20-22, descriind trupul ca un organism viu, care Îl are pe Hristos ca origine și scop al creșterii sale. ♦ Teologul A. Louth oferă mai multe detalii despre acest aspect, prin citarea unui pasaj din *Mistagogia* Sfântului Maxim Mărturisitorul: el arată că, pentru Maxim, analogia razelor de cerc care converg către centru deopotrivă relației dintre Dumnezeu și creație și celei dintre Biserică și membrii acesteia, obțin o unire care, deși profundă, nu duce la amestecare, ci păstrează integritatea ființelor implicate.

4, 22-29 – 5, 2

Într-un limbaj baptismal, textul de aici are rezonanțe în *Coloseni* 3, 9-10. Autorul îi îndeamnă pe cititori la un comportament în conformitate cu noua umanitate. ♦ Câteva versete din această parte reprezintă începutul unei exortații de natură morală. Ele ilustrează tipul de conduită proprie creștinilor, care în botez și-au asumat o nouă natură (4, 24) ♦ Motivațiile sunt reprezentate de faptul că sunt membre ale unui singur trup (4, 25), de grija față de săraci (4, 28), de zidirea

---

836 Leo SCHEFFCZYK, *Fundamentele dogmei*, vol. 1, p. 107.
837 FER. AUGUSTIN, *Despre adevărata religie*, p. 111.

aproapelui (4, 29) și, în special, de imitarea lui Dumnezeu (5, 1) și a lui Hristos (5, 2).

4:30

„Și să nu mâhniți pe Duhul Sfânt al lui Dumnezeu”: natura exortațiilor, în principal centrată pe viața comunitară, sugerează ideea că orice ofensă împlinită împotriva aproapelui, este o ofensă adusă Sfântului Duh, pentru că toți creștinii formează împreună templul viu în care locuiește Sfântul Duh.

Capitolul al 5-lea

5:1

Există un stil de viață care caracterizează apartenența la marea familie a lui Dumnezeu, una din caracteristicile care-i identifică pe creștini ca membri ai familiei lui Dumnezeu este iubirea față de aproapele, modelată pe iubirea pe care Fiul lui Dumnezeu a arătat-o prin moartea Sa sacrificială.

5, 3-5

În cele trei versete, Ap. Pavel descrie conduita celor care trăiesc în afara familiei lui Dumnezeu, autorul încorporează aici o nouă listă de vicii, care include trei *hapax legomenon* specifice literaturii neotestamentare: *aischrótēs* („vulgaritate”), aici tradus potrivit prin „vorbe rușinoase”; *mōrologia* („prostie”), tradus din nou exact prin utilizarea expresiei „prostești” și *eutrapelia* („trivalitate”), aici „glume”, cu sens de obscenități.

5, 6-20

În vv. 6-17, cu folosirea unui vocabular care amintește de literatura qumranită, autorul îi contrapune pe fiii neascultării / întunericului fiilor luminii. La fel, și la Qumran, dualismul lumină-întuneric este de natură pur etică, nu ontologică, așa cum se întâmplă în gnosticismul târziu.

5, 11

Porunca adresată creștinilor, aceea de a condamna fățiș anumite păcate, are corespondent atât în comunitatea qumranită, cât și în *Matei* 18, 15-17. Însă, în ceea ce privește textul mateian, după toate probabilitățile, versetele în cauză au fost, inițial, fragmente separate. Însă, aici ele sunt așezate împreună într-o strânsă

conexiune unde cursul gândirii, în ansamblu, prezintă importanță. Pasajul, așa cum este cunoscut din textul canonic actual, este, la fel ca și în *Efeseni*, un ghid practic pentru modul în care un ucenic poate imita preocuparea Tatălui, său pentru oaia care s-a rătăcit[838].

5, 14

Cuvintele *diò légei* („de aceea, zice"), introduc ceea ce pare a fi o parte dintr-un vechi imn baptismal. Imnul prezintă starea de păcat ca un semn de moarte. Prin Botez, credinciosul este asociat cu Hristos Care se ridică dintre cei morți. La Părinții Bisericii apare frecvent ideea de iluminare pentru a descrie Sfântul Botezul, însă, cel mai probabil, se referă la starea de îndumnezeire, cu rezonanțe și diferite nuanțări în teologia palamită a secolului al XIV-lea.

5, 18-19

Secțiunea se încheie cu avertismente pentru a fi plini de Duhul Sfânt, și cu îndemnuri pentru menținerea unei vieți trăită în Duh (*Coloseni* 3, 16-17).

5, 21 – 6, 9

Codicii familiali, care în literatura noutestamentară se găsesc numai în ceea ce exegeții numesc „scrisori deutero-pauline" și în prima epistolă a Sf. Petru, sunt luați de autorii Noului Testament din filozofia populară greco-romană ca o contribuție la instrucțiunile morale destinate creștinilor. Codicii descriu familia creștină ca un nucleu social ierarhic ordonat și par să fi avut funcția de a oferi un răspuns acuzațiilor aduse împotriva creștinilor cum că aceștia ar amenința stabilitatea structurilor sociale, pretinzând egalitatea între aderenți. În literatura greco-romană, ca și aici în *Efeseni*, codicii familiali se ocupau de relațiile dintre soți și soții, fii și părinți, sclavi și stăpâni, ca relații între superiori și inferiori. În Noul Testament este prezentată o motivație specific creștină ca fundament la imperativele exprimate de codici. Codicele din *Efeseni*, la fel ca cel din *Coloseni*, se integrează în gândirea globală a epistolei printr-o dezvoltare referitoare la Hristos și la Biserică în 5, 22-23. Regalitatea lui Hristos asupra trupului e prezentată ca model pentru soț față de soție. O dezvoltare ulterioară în 25b-33 se concentrează pe iubirea lui Hristos față de Biserică și pe imaginea Bisericii ca

[838] R.T. FRANCE, *Matei*, Ed. Scriptum, Oradea, 2008, p. 333.

Mireasă a lui Hristos. Pe fondul căsătoriei sacre a divinităților din Orientul Apropiat Antic, autorul Îl prezintă pe Hristos ca soț. ♦ În *Marcu* 2, 19-20 este o imagine asemănătoare. Acolo, răspunsul lui Iisus la întrebarea care Îi fusese adresată este dublu: pe de o parte, în vv. 19-20, Iisus spune că postul este nepotrivit cu veselia de acum a ucenicilor, care Îl au împreună cu ei pe Mirele, pe de alta, postul presupune o înnoire generală a omului. Este clar că Iisus se socotește „Mire”. Ca precedent biblic, trebuie luat în calcul faptul că prezentarea nunții lui Dumnezeu cu poporul Său, cunoscută din literatura profetică – îndepărtarea lui Dumnezeu este socotită ca o perturbare a legăturii de nuntă – precum și concepția rabinică despre faptul că darea Legii pe Sinai este vremea logodnei, iar vremurile lui Mesia, epoca nunții lui Dumnezeu cu poporul Său[839]. ♦ „Curățind-o cu cuvântul”: ideea din v. 26 este clară pentru liturgist. Această expresie făcea aluzie la o formulă baptismală veche care însoțea purificarea rituală.

5, 31

„Pentru aceea, va lăsa omul pe tată și pe mamă”: este citată în *Facerea* 2, 24 și continuă cu o interpretare care seamănă cu celebrele *pesarim* găsite la Qumran.

5, 32

„Este mare această taină”: celebrele *pesarim* afirmă că tainele proiectului lui Dumnezeu, care zac ascunse în Scriptură, sunt arătate interpreților aleși. Semnificația reală a Scripturii nu trebuie căutată în cadrul ei originar, ci în timpul de față sau chiar la sfârșitul timpului. Pentru Ap. Pavel, semnificația reală a tainei care zace ascunsă în textul *Facerii* este unirea lui Hristos cu Biserica Sa, ceea ce în Codicele domestic este modelul pentru comuniunea desăvârșită dintre soți și soții.

Capitolul al 6-lea

6, 1-4

Exortația adresată fiilor este amplificată de citatul poruncii vechitestamentare de a cinsti părinții. Există aici, desigur, coordonatele principale legate de educația la poporul ales. Într-un pasaj deosebit de important din „Tosephta Berakhot” care

[839] Pr. Ioannis KARAVIDOPOULOS, *Evanghelia după Marcu*, pp. 90-91.

este o compilare suplimentară a „Legii Orale” ebraice din perioada în care au fost scrise textele Mișnei, Rabbi Judath, afirma: „Binecuvântat fie cel care [...] nu m-a făcut o persoană needucată, pentru că persoanele needucate nu se tem să săvârșească păcatul[840]”. ♦ În *Deuteronom* 5, 16, cinstirea părinților accentua continuitatea comunității Legământului. Dumnezeu făcuse o promisiune în Legământ, conform căreia El va binecuvânta pe poporul Său cu o țară și cu urmași. Dar împlinirea promisiunii va fi experimentată numai dacă părinții își vor educa copiii și dacă copiii își vor cinsti părinții[841].

6, 5-9

Chiar dacă recomandările sclavilor sunt mai larg dezvoltate decât cele destinate stăpânilor, Ap. Pavel încheie această secțiune amintind stăpânilor că, în ochii lui Dumnezeu, toți sunt egali. ♦ Fer. Augustin va aminti de v. 5 în *Prima cateheză*, acolo unde, interpretează robia babilonică ca typos a supunerii Bisericii în fața conducătorilor lumești. El precizează că sclavii creștini, buni și credincioși, au poruncă de la Dumnezeu să le fie fideli stăpânilor. Dacă nu vor împlini porunca, vor fi judecați, deoarece tuturor li se cere să slujească puterea pământească și omenească până când, după împlinirea timpului fixat dinainte, simbolizat de cei șaptezeci de ani, Biserica va fi eliberată de haosul acestei lumi, la fel cum a fost eliberat Ierusalimul din captivitatea Babilonului[842].

6, 10-20

Pareneza conclusivă subliniază tensiunea între secțiunea doctrinară și cea parenetică din *Efeseni*. Doctrina a pus accentul pe triumful pe care Dumnezeu l-a realizat în Hristos, supunerea tuturor lucrurilor lui Hristos, inclusiv puterile cerești. Pareneza a amintit cititorilor că fiecare membru al trupului, în sfera umană, are îndatorirea de a-și însuși triumful. Existența creștină este descrisă ca o continuă luptă împotriva spiritelor răului care locuiesc în aer. Creștinilor li se poruncește să îmbrace armele lui Dumnezeu pentru a se opune cu succes invaziei forțelor malefice.

[840] *Tosephta Berakhot*, translated by Eliyahu Gurevich, Las Vegas, 2010, p. 47.
[841] Peter C. CRAIGIE, *Deuteronomul*, p. 181.
[842] FER. AUGUSTIN, *Prima cateheză*, Ed. Polirom, Iași, 2002, p. 131.

6, 11

Îndemnul de a lua toate „armele lui Dumnezeu” este o imagine simbolică, o cheie interpretativă a unui text din *Isaia* 11, 5. Armura lui Dumnezeu trebuie să fie și arma credincioșilor pentru ca, în final, să aibă parte de succes garantat.

6, 20

Expresia: „trimis sunt în lanțuri” denotă imaginea Ap. Pavel ca prizonier pentru iubirea față de Evanghelie. Chiar dacă este „în lanțuri”, el are libertatea de a predica vestea cea bună a mântuirii în Hristos Iisus. Acest paradox intenționează să îi pună pe cititori față în față cu paradoxul lor: chiar dacă sunt sub influența spiritelor rele (6, 12), ca membri ai trupului lui Hristos ei sunt deja efectiv eliberați de sub stăpânirea răului și făcuți participanți la triumful lui Hristos. Aici, comunitatea creștină din orice timp și din orice loc, oricât ar fi de oprimată de diverse ideologii religioase, este invitată să îl aibă pe Ap. Pavel drept model.

6, 23-24

Epistola se încheie cu un salut tipic paulin.

XI.
Fundalul paulin al Imnului Hristologic din *Filipeni* 2, 6-11. O interogare a paternității și posibile soluții (C. Varga[843])

Preliminarii

Imnul acesta consacrat hristologic (2, 6-11) face parte din categoria „imnurilor doctrinaro-didactico-liturgice" (*Efeseni* 5, 14[844]; *Coloseni* 1, 15-20; *1Timotei* 3, 16[845]; *2Timotei* 2, 11-13[846]; *Tit* 3, 4-7[847]; *Apocalipsa* 22, 17[848]), iar multe dintre învățăturile de bază ale creștinismului primar se cuprind în corpusul acestor

---

[843] Capitol publicat în: Pr. Cătălin VARGA, „The Pauline Background of the Christological Hymn in the Epistle to Philippians 2: 6-11. An Interrogation of the Paternity and Possible Solutions", în: *Studia Universitatis Babeș-Bolyai Theologia Orthodoxa*, 60 (2015), no. 1, pp. 57-76.

[844] Efeseni 5, 14: πᾶν γὰρ τὸ φανερούμενον φῶς ἐστιν. διὸ λέγει· ἔγειρε, ὁ καθεύδων, καὶ ἀνάστα ἐκ τῶν νεκρῶν, καὶ ἐπιφαύσει σοι ὁ Χριστός – „Căci tot ceea ce este descoperit, lumină este. Pentru aceea zice: *Deșteaptă-te cel ce dormi și te scoală din morți și te va lumina Hristos*".

[845] 1Timotei 3, 16: καὶ ὁμολογουμένως μέγα ἐστὶν τὸ τῆς εὐσεβείας μυστήριον· ὃς ἐφανερώθη ἐν σαρκί, ἐδικαιώθη ἐν πνεύματι, ὤφθη ἀγγέλοις, ἐκηρύχθη ἐν ἔθνεσιν, ἐπιστεύθη ἐν κόσμῳ, ἀνελήμφθη ἐν δόξῃ – „Și cu adevărat, mare este taina dreptei credințe: Dumnezeu S-a arătat în Trup, S-a îndreptat în Duhul, a fost văzut de îngeri, S-a propovăduit între neamuri, a fost crezut în lume, S-a înălțat întru slavă".

[846] 2Timotei 2, 11-13: πιστὸς ὁ λόγος· εἰ γὰρ συναπεθάνομεν, καὶ συζήσομεν· εἰ ὑπομένομεν, καὶ συμβασιλεύσομεν· εἰ ἀρνησόμεθα, κἀκεῖνος ἀρνήσεται ἡμᾶς· εἰ ἀπιστοῦμεν, ἐκεῖνος πιστὸς μένει, ἀρνήσασθαι γὰρ ἑαυτὸν οὐ δύναται – „Vrednic de crezare este cuvântul: *căci dacă am murit împreună cu El, vom și învia împreună cu El. Dacă rămânem întru El, vom și împărăți împreună cu El; de-L vom tăgădui, și El ne va tăgădui pe noi. Dacă nu-I suntem credincioși, El rămâne credincios, căci nu poate să Se tăgăduiască pe Sine Însuși*".

[847] Tit 3, 4-7: ὅτε δὲ ἡ χρηστότης καὶ ἡ φιλανθρωπία ἐπεφάνη τοῦ σωτῆρος ἡμῶν θεοῦ, οὐκ ἐξ ἔργων τῶν ἐν δικαιοσύνῃ ἃ ἐποιήσαμεν ἡμεῖς ἀλλὰ κατὰ τὸ αὐτοῦ ἔλεος ἔσωσεν ἡμᾶς διὰ λουτροῦ παλιγγενεσίας καὶ ἀνακαινώσεως πνεύματος ἁγίου, οὗ ἐξέχεεν ἐφ᾽ ἡμᾶς πλουσίως διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν, ἵνα δικαιωθέντες τῇ ἐκείνου χάριτι κληρονόμοι γενηθῶμεν κατ᾽ ἐλπίδα ζωῆς αἰωνίου – „Iar când bunătatea și iubirea de oameni a Mântuitorului nostru Dumnezeu s-au arătat, El ne-a mântuit, nu din faptele cele întru dreptate, săvârșite de noi, ci după a Lui îndurare, prin baia nașterii celei de a doua și prin înnoirea Duhului Sfânt, pe Care L-a vărsat peste noi, din belșug, prin Iisus Hristos, Mântuitorul nostru, ca îndreptându-ne prin harul Lui, să ne facem, după nădejde, moștenitorii vieții celei veșnice".

[848] Apocalipsa 22, 17: Καὶ τὸ πνεῦμα καὶ ἡ νύμφη λέγουσιν· ἔρχου. καὶ ὁ ἀκούων εἰπάτω· ἔρχου. καὶ ὁ διψῶν ἐρχέσθω, ὁ θέλων λαβέτω ὕδωρ ζωῆς δωρεάν – „Și Duhul și mireasa zic: *Vino*. Și cel ce aude să zică: *Vino*. Și cel însetat să vină, cel ce dorește să ia în dar apa vieții".

imnuri[849]. El este un imn hristologic timpuriu adresat filipenilor, deși unii cercetători se îndoiesc de acest lucru[850], insistând asupra faptului că stilul acestor 6 versete (6-11) este cu totul diferit, atât față de precedentele versete, cât și față de cele ce succed. Cu siguranță, imnul acesta poate fi considerat nucleul celorlalte imnuri creștine primare, inoculând câteva perspective teologice cheie[851]: pre-existența lui Hristos sau nașterea lui din Tatăl în veșnicie; Întruparea și moartea Lui pe cruce; Învierea și iradierea lui pnevmatică ca eficiență transformatoare în lume[852]. Din păcate însă, unii încă se mai îndoiesc de integritatea lui[853] fără a avea motive temeinice, considerându-l o citare de către Sf. Pavel dintr-o scrisoare a sa antecedentă[854]. Teoria aceasta pare să piardă din vedere un aspect esențial: aflându-se iarăși în situația de-a corecta derapajele ivite în Biserică, datorită dezbinărilor creștinilor filipeni, cum a mai făcut-o și în Corint (*1Corinteni* 1, 12-13), Ap. Pavel, spre deosebire de tonul acid și puțin persiflator al acelei epistole, alege aici un îndemn mult mai irenic și mai cald, elaborând totodată cu ocazia redactării acestei scrisori, un imn „de-o mare densitate terminologică și dogmatică[855]" prin care își dovedește originalitatea și profunzimea sa teologică. Finalitatea acestei creații imnografice pauline, este de-a trezi în inimile filipenilor smerenia

---

[849] M. Alfred BICHSEL, „Hymns, Early Christian", în: David Noel Freedman (ed.), *The Anchor Bible Dictionary*, vol. 3, Doubleday, New York/London, 1992, p. 350.

[850] Gordon D. FEE, „Philippians 2: 5-11: Hymn or Exalted Pauline Prose?", în: *Bulletin for Biblical Research*, (1992), no. 2, p. 30: „Preocuparea mea în această scurtă cercetare este aceasta: întâi de toate doresc să aduc în discuție întreg pasajul considerat a fi un imn, dar care spre deosebire de părerea multor cercetători, cu siguranța nu este...".

[851] W.J. PORTER, „Creeds and Hymns", în: Craig A.Evans, Stanley E.Porter (eds.), *Dictionary of New Testament Background*, InterVarsity Press, Downers Grove, 2000, p. 235.

[852] Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 2, EIBMBOR, București, ^{2}1997, pp. 171-189.

[853] Spre exemplu, teologul J. Ernst pe baza unui inventar al cuvintelor *hapax legomenon* întâlnite în cadrul imnului (ἐν μορφῇ θεοῦ; τὸ εἶναι ἴσα θεῷ; δούλου; ἐκένωσεν etc), ajunge la concluzia că acestea nu subscriu predicației pauline, deci imnul nu aparține Sf. Pavel, spune el. A se vedea Josef ERNST, *Die Briefe an die Philipper, an Philemon, an die Kolosser, an die Epheser*, coll. *Regensburger Neues Testament*, Verlag Friedrich Pustet, Regensburger, ^{6}1974, p. 65.

[854] R.P. MARTIN, *Carmen Christi. Philippians II. 5-11 in Recent Interpretation and in the Setting of Early Christian Worship*, coll. *Society for New Testament Studies Monograph Series* 4, Cambridge University Press, Cambridge, 1967, pp. 42-43: „Acum este evident faptul că versetele 5-11 întrerup curgerea lină a îndemnurilor pauline, iar aceasta duce către concluzia că secțiunea a fost interpolată în acest punct de către apostol, citând dintr-o scriere a sa anterioară, pentru a-și susține îndemnurile către creștinii filipeni".

[855] Bartolomeu Valeriu †ANANIA, *Biblia sau Sfânta Scriptură*, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, ^{2}2009, p. 1684 (*nota b*).

și condescendența, prin oferirea unicei și adevăratei paradigme: smerenia lui Hristos[856].

Interpretări recente au avut în discuție și problema lui μορφῇ θεοῦ din versetul 6a, cercetătorii întrebându-se dacă se poate vorbi aici despre pre-existența lui Hristos. Dacă cu privire la alte problematizări nu s-a hotărât unanim încă, în ceea ce privește faptul că μορφῇ nu poate fi folosit în termeni filosofici ca: „formă, ființă", majoritatea au fost de acord, cu excepția lui G. Fee[857], P. O'Brien[858] si Hawthorne care declară: „μορφῇ θεοῦ este natura esențială și caracterul lui Dumnezeu[859]". Deși încă se mai discută dacă μορφῇ („formă, natură") poate avea o bază sintactică în εἰκὼν („imagine, icoană") respectiv δόξα („slavă"), biblistul J. Dunn este de părere că imnul acesta este un mod de-a descrie caracterul slujirii

---

[856] John F.WALVOORD, Roy B.ZUCK, *The Bible Knowledge Commentary. New Testament*, vol. 2, Victor Books, Dallas, 1983, p. 653.

[857] Gordon D. FEE, *Paul's Letter to the Philippians*, coll. *The New International Commentary on the New Testament*, William B.Eerdmans Publishing, Grand Rapids, 1995, p. 204: „Întâlnim dificultăți în ceea ce privește modul în care Sf. Pavel a înțeles acest cuvânt, iar traducându-l în engleză nu avem un corespondent fidel. *Morphē* a fost probabil termenul cel mai bine ales pentru a sublinia atât realitatea divinității (*fiind în natura lui Dumnezeu*) cât și cea metaforică (*luând chip de rob*); termenul denotă ideea de *formă, natură* nu în termenii unei realități externe după cum sunt recunoscuți uneori, ci acele caracteristici și calități intrinsec esențiale. Aici, el înseamnă ceea ce cu adevărat caracterizează **o realitate dată**".

[858] Peter T.O'BRIEN, *The Epistle to the Philippians: A Commentary on the Greek Text*, coll. *The New International Greek Testament Commentary*, William B.Eerdmans Publishing, Grand Rapids, 1991, pp. 210-211: „În concluzie, *morphē* se referă la forma care exprimă cel mai profund și adevărat ființa pe care o reprezintă... Expresia nu se referă simplu la o apariție exterioară, **ci sugerează preexistența lui Hristos**... El a fost întru natura lui Dumnezeu împărțind aceeași slavă. *En morphē Theou* corespunde cu *In* 17, 5 (*slavă pe care am avut-o la Tine mai înainte de a fi lumea*) și ne reamintește de *Evr* 1, 3 (*Care fiind strălucirea slavei și chipul ființei Lui*)".

[859] Ralph P. MARTIN, *A Hymn of Christ. Philippians 2: 5-11 in Recent Interpretation & in the Setting of Early Christian Worship*, InterVarsity Press, Downers Grove, 1997, p. xix. J. Habermann, spre exemplu, este de părere că nu se poate vorbi despre pre-existență sau Întrupare în cadrul imnului, iar J. O'Connor, prezentându-se și el sceptic cu privire la problema pre-existenței, încearcă să comenteze imnul din perspectiva *sofiei*, a înțelepciunii, deși alți cercetători se cam îndoiesc despre această teorie. A se vedea Jürgen HABERMAS, *Präexistenzaussagen im Neuen Testament*, coll. *Europäische Hochschulschriften*, Peter Lang, Frankfurt am Main, 1990, pp. 149-156; Jerome Murphy O'CONNER, „Christological Antropology in Phil. II, 6-11", în: *Revue Biblique*, 83 (1976), pp. 25-50; George E. HOWARD, „Phil 2: 6-11 and the Human Christ", în: *Catholic Biblical Quarterly*, 11 (1978), pp. 369-372; C.A. WANAMAKER, „Philippians 2. 6-11: Son of God or Adamic Christology", în: *New Testament Studies*, 33 (1987), p. 182; John Paul HEIL, *Philippians: Let Us Rejoice in Being Conformed to Christ*, Society of Biblical Literature, Atlanta, 2010, p. 87: „În perioada pre-Întrupării Sale, Hristos era întru natura (*morphē*) lui Dumnezeu, ceea ce înseamnă din punct de vedere al existenței, că Hristos era identificat sau caracterizat ca fiind Dumnezeu (2, 6a)... El a considerat (*hēgēsato*) egalitatea Sa cu Dumnezeu (2, 6b) ca fiind parte a naturii Sale divine".

lui Hristos fără a se face referire la existența Sa din veșnicie ori la natura Sa[860] egală cu Dumnezeu Tatăl. Biblistul german G. Bornkamm este de părere și el că vv. 6-8 se referă doar la existența istorică a lui Iisus[861], dar despre aceste teorii vom dezbate în secțiunile ulterioare dedicate.

O nouă perspectivă în ceea ce privește *background*-ul imnului nostru, este prezentată de R. Martin[862], care propune imaginea robului lui YHWH din *Isaia* 45[863] drept prototip al lui Hristos din imnul paulin, iar mulți alți bibliști recunosc similaritățile verbale și conexiunile ideatice dintre *Isaia* 53 și *Filipeni* 2, 5-11, care sunt prea evidente pentru a fi evitate. Iar această perspectivă conduce către următoarea concluzie: hristologia bazată pe „robul Domnului" este întâlnită doar în *Faptele Apostolilor* și în *1Petru*, așadar nici urmă de amprentă paulină, de aceea, cercetătorii J. Geiselmann[864] și V. Taylor[865] se îndoiesc despre paternitatea paulină a imnului, el putând fi o dezvoltare ulterioară a cercurilor hristologice de mai târziu, în care influența paulină s-a resimțit prea puțin, sau chiar deloc. Pe lângă aceste principale direcții exegetice (Robul Domnului din Isaia; suferința celui drept; problema *sofiei*; o comparație Adam/Hristos) despre care am amintit

---

[860] James D.G. DUNN, *Christology in the Making. A New Testament Inquiry into the Origins of the Doctrine of the Incarnation*, William B.Eerdmans Publishing, Grand Rapids, 1996, p. 114: „Părerea obișnuită potrivit căreia, *Flp* 2, 6-11 începe prin a vorbi despre pre-existența lui Hristos, iar mai apoi despre Întruparea Sa, este în toate cazurile mai degrabă o presupunere decât o concluzie, o presupunere care încă odată se dovedește a fi decisivă în a stabili cum anume trebuie interpretați anumiți termeni ai imnului".

[861] Günther BORNKAMM, *Studien zu Antike und Urchristentum Gesammelte Aufsätze*, band 2, coll. *Beiträge zur evangelischen Theologie: Theologische Abhandlungen* 28, Chr. Kaiser Verlag, München, 1959, p. 179.

[862] R.P. MARTIN, *Carmen Christi. Philippians II. 5-11*, p. 51.

[863] Este evident că imnul hristologic se inspiră din imaginea lui *Is* 45, 23. Versetele din *Flp* 2, 10-11 vorbesc despre plecarea tuturor genunchilor în numele lui Iisus și despre faptul că orice glas îl va mărturisi pe El. Această perspectivă reprezintă direcția cea mai clară a monoteismului din întreg Vechiul Testament. Apelativul „Domnul" pe care *Is* 45 îl acordă în întregime lui Dumnezeu Însuși, este mutat acum pe-o direcție hristologică, Iisus este Domnul și Dumnezeul Cel adevărat. Același lucru se poate spune și în ceea ce privește folosirea numelui lui Hristos în imn. A se vedea J.H. CHARLESWORTH, „From Messianology to Christology: Problems and Prospects", în: J.H. Charlesworth (ed.), *The Messiah*, Fortress Press, Minneapolis, 1987, pp. 21-22. Probabil filipenii l-au ascultat de multe ori pe Sf. Pavel, într-un context doxologic, folosind textul din *Is* 45: 23. Pentru mai multe detalii pe acest filon, a se vedea Klaus WENGST, *Christologische Formeln und Lieder des Urchristentums*, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh, 1972, pp. 134-135.

[864] Josef R. GEISELMANN, *Jesus der Christus*, Katholisches Bibelwerk, Stuttgart, 1951, p. 133.

[865] Vincent TAYLOR, *The Person of Christ in New Testament Teaching*, Macmillan&Company, London, 1958, p. 63.

mai sus, unii mai vorbesc și despre o prezență a tehnicii exegetice iudaice numită „midraș” în elaborarea imnului[866]. Însă această perspectivă nu prea are acoperire, fiindcă în afară de (*Isaia* 45, 23), nu mai sunt alte referiri vechitestamentare[867], iar eforturile de-a reda conexiunile dintre *morphē* și *doulos* din *Filipeni* cu vocabularul Septuagintei (LXX), sunt aproape desuete. Conclusiv, este greu să trasezi o părere unanimă din perspectiva cercetării biblice moderne cu privire la *background*-ul imnului hristologic, de aceea, obiectivul major al studiului nostru va fi chestionarea tuturor ipotezelor consacrate, iar mai apoi elaborarea propriei noastre ipoteze cu privire la autorul acestui imn hristologic din *Filipeni* 2, 5-11.

Imnul hristologic în original și traducerea acurată a acestuia

Înainte de a chestiona problema paternității acestui imn al Bisericii primare, vom reda originalul grecesc al textului[868], după modelul celebrei ediții critice a Noului Testament în greacă *Nestle-Aland*^{28}, oferind totodată o traducere care încearcă să păstreze nuanțele aghiografului.

---

[866] Takeshi NAGATA, *Philippians 2: 5-11: A Case Study in the Contextual Shaping of Early Christology*, Teză de doctorat susținută la Princeton Theological Seminary, 1981, p. 283; M. BOCKMUEHL, „The Form of God (Phil. 2. 6): Variations on a Theme of Jewish Mysticism”, în: *The Journal of Theological Studies*, 48 (1997), pp. 1-23.

[867] Biblistul german H. Conzelmann susține că Sf. Pavel folosea trimiteri vechitestamentare numai când intra în dialectică cu iudaizanții, sau numai când era forțat să o facă, iar cunoștințele Torei pe care Sf. Pavel le insufla filipenilor, se transmiteau oral, nu scris. A se vedea Hans CONZELMANN, *An Outline of the Theology of the New Testament*, Harper&Row Publishers, New York, 1969, pp. 166-170.

[868] Ținând cont că cel mai vechi dintre manuscrisele disponibile cercetării moderne, este așa numitul p^{52} (sec. II) conținând aproximativ 5 versete din Ev. după Ioan, iar cel mai vechi martor al textului nostru este p^{46} cunoscut și sub numele de *P.Chester Beatty II* (sec. II-III), descoperit la Fayum (Egipt) sau probabil printre ruinele unei mănăstiri din apropierea anticului Aphroditopolis, actualmente depozitat la Universitatea din Michigan. Nu cred că se mai poate vorbi despre un original în sensul autentic al cuvântului. A se vedea Barbara and Kurt ALAND et.alii., *The Greek-English New Testament*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, ^{28}2012, p. xxvii; Bart D.EHRMAN, Michael W.HOLMES, *The Text of the New Testament in Contemporary Research. Essays on the Status Quaestionis*, coll. *Studies and Documents* 46, William B.Eerdmans Publishing, Grand Rapids, 1995, p. 6; Philip W.COMFORT, David P.BARRETT, *The Text of the Earliest New Testament Greek Manuscripts. A Corrected, Enlarged Edition of The Complete Text of the Earliest New Testament Manuscripts*, Tyndale House Publishers, Wheaton, 2001, p. 201; Keith ELLIOTT, Ian MOIR, *Manuscripts and the Text of the New Testament. An Introduction for English Readers*, T.&T. Clark, Edinburgh, 1995, pp. 14-15.

Τοῦτο φρονεῖτε ἐν ὑμῖν ὃ καὶ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, ὃς **ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων** οὐχ **ἁρπαγμὸν** ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ, ἀλλὰ ἑαυτὸν ἐκένωσεν **μορφὴν δούλου** λαβών, ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος· καὶ σχήματι εὑρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος ἐταπείνωσεν ἑαυτὸν γενόμενος ὑπήκοος μέχρι θανάτου, θανάτου δὲ σταυροῦ. διὸ καὶ ὁ θεὸς αὐτὸν ὑπερύψωσεν καὶ ἐχαρίσατο αὐτῷ τὸ ὄνομα τὸ ὑπὲρ πᾶν ὄνομα, ἵνα ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ πᾶν γόνυ **κάμψῃ** ἐπουρανίων καὶ ἐπιγείων καὶ καταχθονίων καὶ πᾶσα γλῶσσα ἐξομολογήσηται ὅτι κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς εἰς δόξαν θεοῦ πατρός[869] (*Filipeni* 2: 5-11).

„Să aveți acest gând în voi ca și Hristos Iisus: Care întru[870] natura[871] lui Dumnezeu fiind[872] nu a considerat o răpire[873] de-o-ființimea cu Dumnezeu[874].

---

[869] Barbara and Kurt ALAND et.alii., *The Greek-English New Testament*, p. 1212.

[870] Filosoful român C. Noica, sublinia măsura lui „întru", cel care redă imaginea unei acțiuni dinamice, sau a unei sinergii, în detrimentul prozaicului și staticului „în", pentru că numai „întru" este măsura capabilă a te reașeza prin efort propriu în echilibrul cel adevărat. Hristos fiind din veșnicie „întru" natura lui Dumnezeu, înseamnă că El este „întru" aceeași ființă cu Tatăl și cu Sfântul Duh, de aceea am optat în traducerea mea pentru acest „întru", accentuând cu ajutorul lui dinamismul conlucrării Sfintei Treimi în opera de mântuire a lumii. A se vedea Constantin NOICA, *Devenirea întru ființă*, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1981, pp. 137-159.

[871] Substantivul în dativ μορφῇ poate însemna „formă, natură". Dacă în cazul nostru este evidentă cea de-a doua variantă, în textul din *Gal* 4, 19 prima variantă pare să câștige teren: μέχρις οὗ <u>μορφωθῇ</u> Χριστὸς ἐν ὑμῖν – („până ce Hristos <u>va putea lua formă</u> în voi" – trad. autorului). A se vedea Barclay M. NEWMAN, *A Concise Greek-English Dictionary of the New Testament*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, [2]1993, notele 4096-4097; Barbara and Timothy FRIBERG, Neva F. MILLER, *Analytical Lexicon of the Greek New Testament*, Baker Books, Grand Rapids, 2000, nota 18726; Hermann CREMER, Julius KÖGEL, *Biblisch-Theologisches Wörterbuch des neutestamentlichen Griechisch*, Verlag Friedrich Andreas Perthes, Stuttgart, 1923, pp. 736-738. Ca să rămânem tot în spațiul cercetării biblice germane, vom mai adăuga doar că și ediția scripturistică *Zürcher Bibel* (ZUR 2008) traduce μορφῇ prin „Wesen", adică „natură". Întocmai și ediția *New International Version* (NIV 2011) propunând varianta „nature", adică „natură". Traducerea Sinodală cât și diortosirea lui Bartolomeu †Anania, propun varianta oarecum forțată „chip", deși εικων nu se regăsește în text, după cum putem vedea. Totuși într-o notă de subsol, mitropolitul †Anania își explică alegerea: „Verbul *ypárho* e mult mai mult decât obișnuitul auxiliar („a fi"); el e construit pe ideea de existență originară, substanțială și perpetuă, ceea ce exclude ideea de temporalitate, inconsistență sau alterare". Vezi Bartolomeu Valeriu †Anania, *Biblia sau Sfânta Scriptură*, p. 1684 (*nota c*).

[872] Verbul la participiu, timpul prezent ὑπάρχων care se traduce corect prin „fiind, existând" (adică gerunziul românesc), cunoaște și el o serie de reducționisme în spațiul traductologic, fiindcă unele ediții îl redau la timpul trecut „he was, he existed – a fost, a existat" (ESV 2008; NAB [9]1995; NAS 1977 etc.), respectiv „war – a fost" (ZUR 2008). Remarcăm în schimb plusul edițiilor sinodale, care traduc corect prin „fiind". A se vedea John F. TIPEI, *Limba greacă a Noului Testament*, Ed. Cartea Creștină, Oradea, 2002, pp. 109-110; Constantin GEORGESCU, *Manual de Greacă Biblică*, Ed. Nemira, București, 2011, pp. 219-220; Daniel B.WALLACE, *The Basics of New Testament Syntax. An Intermediate Greek Grammar*, Zondervan, Grand Rapids,

Dar S-a golit pe Sine [de slavă] luând înfățișarea[875] unui rob, devenind asemenea oamenilor, iar în forma Sa exterioară[876] aflându-Se ca un om. S-a

2000, pp. 271-276; David HOLTON et.alii., *Greek. An Essential Grammar of the Modern Language*, Routledge, London and New York, 2004, pp. 118-119.

873 Substantivul în acuzativ ἁρπαγμὸν definește în mod literal acțiunea unui rapt, actiunea de a lua cu forța bunul altuia care nu îți aparține, spun filologii Louw/Nida, implicând și un atac fulger. Interpretarea lui în cadrul imnului nostru, trebuie să vizeze faptul că după Întrupare, Iisus nu a prădat natura divină, nici nu era nevoie din moment ce aceasta Îi aparține din veșnicie, Tatăl nefiind deposedat de propria Sa dumnezeire. A se vedea Johannes E. LOUW, Eugene A. NIDA, *Greek-English Lexicon of the New Testament based on semantic domains*, United Bible Societies, New York, ^{2}1989, nota 57235; A. BAILLY, *Abrégé du dictionnaire Grec-Français*, Hachette Librairie, Paris, 1901, p. 118. Salutar este în cazul acesta art. 2 din Simbolul de Credință: „...lumină din lumină, Dumnezeu adevărat din Dumnezeu adevărat...". Teologul Ovidiu Sferlea, pe baza studiilor lui Jaeger și Hoover, susține că *harpagmon* în contextul unui avantaj, beneficiu imediat, nu mai păstrează nici o conotație de violență, traducerea putând fi astfel: „Hristos, deși era în chipul dumnezeiesc, *nu s-a prevalat de egalitatea Sa cu Dumnezeu*, ci S-a golit luând chipul robului...". Tot el spune că această variantă traductologică se apropie de înțelegerea lui *res retinienda* care are acoperire lexicală și gramaticală. A se vedea Ovidiu SFERLEA, „Filipeni 2, 6-7a în versiunile românești ale Sfintei Scripturi, cu o scurtă privire asupra controverselor teologice ale secolului al IV-lea", în: *Studia Universitatis Babeș-Bolyai Theologia Orthodoxa*, 56 (2011), nr. 2, pp. 17-18. O altă direcție de cercetare ne este dată de către S. Vollenweider, care susține că rădăcina textului nostru se găsește în tradiția biblică iudaică și elenistică, care vorbește despre uzurparea regilor ce se considerau egali cu Dumnezeu. Smerenia lui Hristos vine și propune tocmai corijarea acestora, regalitatea Sa divină nu se bazează pe uzurpare. A se vedea Samuel VOLLENWEIDER, *Horizonte neutestamentlicher Christologie, Studien zu Paulus und zur frühchristlichen Theologie*, coll. *Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament* 144, Mohr Siebeck, Tübingen, 2002, pp. 263-284.

874 Am observat că majoritatea edițiilor moderne schimbă topica versetului nostru, plasând așa-numita acțiune a raptului către final (ASV 1901; ESV 2008; NAB ^{9}1995), deși în textul considerat a fi original, finalul versetului aduce în discuție tema consubstanțialității Fiului cu Tatăl, conform martorilor א, A, B, G. Revizuind traducerea, am fost atent și la acest detaliu, păstrând cu strictețe topica, după modelul edițiilor franceze și germane (TOB 1988; ZUR 2008).

875 Dacă în versetul precedent l-am tradus pe μορφη cu „natură" fiindcă se referea evident la calitatea veșnică a Mântuitorului de-a fi egal cu Tatăl și cu Sfântul Duh, de această dată participiul aorist al verbului λαβών care descrie o acțiune ce-a avut loc înainte de desfășurarea acțiunii verbului regent și care poate fi tradus și la modul gerunziu („luând"), oferă pârghiile necesare unei traduceri coerente ale lui μορφη: acțiunea de autosmerire a Mântuitorului (ἐκένωσεν) este bine delimitată temporal, ea fiind expresia prin excelență a Întrupării, însă fără a afecta unirea ipostatică a Fiului cu Tatăl, așadar ea este doar o fațetă, de aceea am ales varianta „înfățișare" în locul celebrelor traduceri („formă" sau „chip"). A se vedea D.F. HUDSON, *Teach Yourself New Testament Greek*, Association Press, New York, 1960, p. 57; Alexander BUTTMANN, *A Grammar of the New Testament Greek,* Warren F.Draper Publisher, Washington, 1891, p. 288-308.

876 Substantivul σχῆμα are ca prim sens mai degrabă ceea ce se poate cunoaște despre cineva din forma sa exterioară, studiind doar aparențele, întocmai formei lumii acesteia despre care vorbește Sf. Pavel în (*1Cor* 7, 31). De fapt, textul ne spune însă, și întreaga teologie paulină de altfel (*Evr* 2, 18; *Col* 1, 15 etc.), mai mult decât lasă să se înțeleagă. Hristos nu a luat doar o înfățișare exterioară umană, ci Și-a asumat întreaga natură umană, luând trup din Sfânta Fecioară Maria, de aceea, putem vorbi dogmatic despre cele două firi ale lui Hristos (Calcedon, 451 d.Hr.). A se

smerit pe Sine devenind[877] ascultător până la moarte și încă moarte pe cruce. De aceea, Dumnezeu L-a preaînălțat și I-a dăruit Numele care este mai presus de orice nume, pentru ca în numele lui Iisus orice genunchi să se poată proșterne[878]: al celor cerești, și al celor pământești, și al celor de dedesubt[879]; și să poată mărturisi orice limbă că Iisus Hristos este Domnul, spre slava lui Dumnezeu Tatăl" (trad. autorului).

Obiecțiile criticii negativiste

Unii comentatori afirmă că în elaborarea teologiei sale, Sf. Pavel s-a inspirat atât din doctrina fariseică împrumutând corespondenți (*Fapte* 22, 3[880]), cât și din filozofia elenistică, împrumutând conceptul de μορφῇ pentru a descrie aceeași realitate cunoscută în textul din *1Corinteni* 7, 31[881] (când se referă la forma, respectiv natura lui Dumnezeu, sau a unui lucru spune W. Schenk, Sf. Pavel

vedea Barbara and Timothy FRIBERG, Neva F. MILLER, *Analytical Lexicon*, nota 26097; J.H. MOULTON, G. MILLIGAN, *Vocabulary of the Greek Testament*, Hodder and Stoughton, London, 1930, p. 619.

877 Verbul γενόμενος fiind participiu aorist, se poate traduce în limba română, în funcție de context, la modul gerunziu. El are ca sens prim ideea de naștere întru existență, de devenire, de renaștere. Tocmai de aceea, a traduce prin verbul „a face", după cum procedează majoritatea edițiilor românești, este doar o nuanțare a textului, mai mult sau mai puțin reușită. Lexicul grecesc cunoaște pentru această acțiune cuvinte ca: ποιέω respectiv πληρόω – însă nu γίνομαι!

878 Verbul κάμψῃ este un aorist la modul conjunctiv, ce comunică o acțiune contemplată teoretic ca realizabilă, el nu oferă siguranța împlinirii acțiunii, de aceea se va traduce corect prin: „să se poată proșterne, să se poată apleca, să poată îngenunchia".

879 Traducem prin „cerești", „pământești" și „dedesubt" fiindcă ἐπουρανίων, ἐπιγείων și καταχθονίων, sunt adjective la numărul plural.

880 Samuel BELKIN, „The Problem of Paul's Background", în: *Journal of Biblical Studies*, 1935, no. 1, p. 42; Henry John THACKERAY, *The Relation of St. Paul to Contemporary Jewish Thought*, Macmillan, London, 1900, pp. 10-11.

881 Wolfgang SCHENK, *Die Philipperbriefe des Paulus: Kommentar*, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart, 1984, p. 185. Aici cred ca cercetatorul german W. Schenk se grabește putin, fiindcă dacă ar fi adevărat ceea ce susține el, în corpusul imnului hristologic nu ar trebui ca *morphē* să stea în apropierea lui *schēma* – și totuși, în vv. 6-7 întâlnim: μορφῇ respectiv σχήματι. Soluția mea cu privire la această problemă filologică este aceasta: Ap. Pavel este mult mai original decât înțelegem noi la prima vedere, un geniu știe să se exprime diferit prezentând aceeași idee, însă întotdeauna complementar. Pentru a exprima forma exterioară a unui lucru sau personaj, Ap. Pavel folosește, fie *schēma* (*1Cor* 7, 31; *Flp* 2, 7), fie *eikon* (*Col* 1, 15; *1Cor* 11, 7; *2Cor* 4, 4). Dar atunci când vorbește despre însăși natura interioară, datul ontologic, folosește termenul de *morphē* după cum este cazul în *Flp* 2, 6. Nu întâmplător Sf. Ev. Marcu folosește termenul de μετε**μορφώ**θη când vorbește despre transfigurarea lui Iisus, țintind către exact schimbarea naturii lui Hristos în fața ucenicilor Săi, descoperindu-le și natura Sa dumnezeiască, ei cunoscând-o până atunci doar pe cea umană.

folosește termenul de σχῆμα nicidecum cel de μορφῇ). Alții afirmă că în Biserica primară exista acest obicei de-a recita texte din memorie (fără a le reda din manuscrise), însoțite de cele mai multe ori de-o mimică teatrală[882], caz ce-ar putea însoți și acest problematic imn hristologic[883], dacă se va dovedi a fi o recitare sau o improvizație paulină dintr-un imn liturgic popular[884]. Iar alții ca J. Allen, M. Najim sau C. Wanamaker, susțin că acest imn circula deja în Biserică, la oficiul cultic, Sfântul Pavel folosindu-se de el pentru a face apel la smerenie și condescendență[885]. Biblistul D. Guthrie[886] afirmă și el că epistola către *Filipeni* este fără îndoială o compoziție paulină, cu excepția imnului hristologic, care nu cadrează stilului și limbajului Sf. Pavel. Vom expune în cele ce urmează principalele teorii prin care unitatea și organicitatea epistolei este pusă la îndoială, cu specială referire la paternitatea imnului hristologic al epistolei către *Filipeni*.

1. O compoziție pre-paulină

În spațiul cercetărilor biblice, se afirmă următoarele: pericopa 2, 6-11 are toate șansele să fie o creație pre-paulină[887], cel mai probabil o cântare aparținând

---

[882] Larry W.HURTADO, „Oral Fixation and New Testament Studies? 'Orality', 'Performance' and Reading Texts in Early Christianity", în: *New Testament Studies*, (2014), no. 3, p. 321.

[883] În lumea cercetătorilor biblici, s-au înregistrat opinii diferite cu privire la identificarea textelor poetice din cuprinsul unor scrieri epistolare sau apocaliptice. Vezi în acest sens Reinhard DEICHGRÄBER, *Gotteshymnus und Christushymnus in der frühen Christenheit*, Vandenhoeck &Ruprecht, Göttingen, 1967.

[884] Cercetătorul J. Collange spune că tocmai construcțiile „și încă moarte pe cruce" (8c) respectiv „spre slava lui Dumnezeu Tatal" (11c), dovedesc prin repetarea lor inutilă, faptul că sunt improvizate. A se cerceta Jean-François COLLANGE, *L'Épitre de Saint Paul aux Philippiens*, coll. *Commentaire du Nouveau Testament* Xa, Delachaux&Niestlé Éditeurs, Neuchâtel, 1973, pp. 78-79. Vezi de asemenea și Adolf DEISSMANN, *St. Paul. A Study in Social and Religious History*, Hodder and Stoughton, London, 1912, p. 169; Hans LIETZMANN, *Messe und Herrenmahl. Eine Studie zur Geschichte der Liturgie*, coll. *Arbeiten zur Kirchengeschichte* 8, Bonn, 1926, p. 178.

[885] Eugen PENTIUC et.alii. *The Orthodox Study Bible*, Thomas Nelson Publishers, Nashville, 2008, p. 1613; Charles A.WANAMAKER, „Philippians", în: James D.G. Dunn, John W. Rogerson (eds.), *Eerdmans Commentary on the Bible*, William B. Eerdmans Publishing, Grand Rapids, 2003, p. 1397.

[886] Donald GUTHRIE, *New Testament Introduction*, Intervarsity Press, Downers Grove, 1990, p. 390. Comparativ lui Guthrie, bibliștii germani Kummel, Wikenhauser și Schmid vorbesc despre alte câteva pericope ale epistolei ca fiind pseudoepigrafii, interpolări târzii, respectiv mai multe epistole grupate întru una singură (3, 1-2; 3, 2-4, 3; 4, 10-20). A se vedea Werner Georg KÜMMEL, *Einleitung in das Neue Testament*, Quelle&Meyer, Heidelberg, 1973, pp. 291-292; Alfred WIKENHAUSER, Josef SCHMID, *Einleitung in das Neue Testament*, Herder, Freiburg, 1973, pp. 500-502.

[887] Jean-François COLLANGE, *L'Épitre de Saint Paul aux Philippiens*, p. 75; R.P. MARTIN, *Carmen Christi. Philippians II. 5-11*, pp. 42-43; D.A. CARSON, Douglas J. MOO, *An Introduction to the New Testament*, Zondervan Books, Grand Rapids, ^{2}2005, p. 499.

oficiului cultic[888], cu ajutorul căreia Ap. Pavel își întărește argumentația exortativă[889]. Caracterul fascinant și enigmatic al textului dezvăluie parametrii credinței creștine primare, cu toate că există încă dezbateri cu privire la proveniența lui: sunt unii care afirmă că imnul derivă ritmic și structural (paralelismul concentric[890]) din gândirea poetică aramaică a Bisericii din Ierusalim[891]; alții vorbesc despre un accent gnostic prin sublinierea ideilor referitoare la o entitate cerească care se coboară pe pământ din ascultare, urmând apoi a fi întronizată recunoscându-i-se regența, atât asupra celor cerești, cât și pământești[892]; iar alții amintesc despre o puternică influență elenistică prin folosirea substantivului *Kyrios* („Domn") – apelativ prin care grecii își adulau zeitățile[893].

Teologul german J. Ernst pe baza unui inventar al cuvintelor *hapax legomenon* întâlnite în cadrul imnului (ἐν μορφῇ θεοῦ; τὸ εἶναι ἴσα θεῷ; δούλου; ἐκένωσεν etc), ajunge la concluzia că acestea nu subscriu predicației pauline, deci imnul nu aparține Sf. Pavel[894]. Un alt cercetător, D. Lightfoot[895] vorbește despre infinitatea opțiunilor pe care un autor de limbă greacă clasică le are atunci când construiește frazeologic, opțiuni care din punct de vedere numeric sunt indefinite. Argumentele lui Ernst, cu ajutorul cărora își întărește această poziție critică sunt redate pe filonul a trei mari direcții: stilistice, lingvistice și contextuale, de către celebra lucrare a cercetătorului R.P. Martin[896], care nu este altceva decât un preambul al ediției

---

888 William MACDONALD, *Kommentar zum Neuen Testament*, Christliche Literatur-Verbreitung, Bielefeld, 1997, p. 949.

889 Paul MURDOCH, *Epistola către Filipeni*, Ed. Lumina Lumii, Sibiu, 2007, p. 67.

890 Nigel FABB, *Language and Literary Structure. The linguistic analysis of form in verse and narrative*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004, p. 3.

891 Ernst LOHMEYER, *Kyrios Jesus. Eine Untersuchung zu Phil. 2, 5-11*, coll. *Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften* 18, Carl Winter Verlag, Heidelberg, 1928, pp. 65-68.

892 I.Howard MARSHALL, „The Christ-Hymn in Philippians", în: *Tyndale Bulletin*, 19 (1968), pp. 107-108.

893 Ralph P.MARTIN, Brian J.DODD, *Where Christology Began. Essays on Philippians 2*, Westminster John Knox Press, Louisville, 1998, p. 7.

894 Josef ERNST, *Die Briefe an die Philipper, an Philemon, an die Kolosser, an die Epheser*, coll. *Regensburger Neues Testament*, Verlag Friedrich Pustet, Regensburger, [6]1974, p. 65.

895 David W.LIGHTFOOT, *Principles of Diachronic Syntax*, coll. *Cambridge Studies in Linguistics* 23, Cambridge University Press, Cambridge, 1979, p. 5.

896 Sinteza argumentelor sale este următoarea: există foarte multe dovezi stilistice care denotă textura unei poezii (calitatea ritmică a frazelor, prezența paralelismului concentric, prezența unor cuvinte străine etc.), iar datorită acestora avem de-a face cu o literatură liturgică, nu cu una epistolară. De asemenea, sunt întâlnite în imnul hristologic prea multe cuvinte *hapax*, fapt ce indică timid către un alt autor. Corpusul imnului (2, 6-11) întrerupe curgerea liniară parenetică

mult îmbunătățite, publicată în 1967 în colecția „Society for New Testament Studies Monograph Series". Tot acest cercetător va susține în ultimul său comentariu asupra imnului (1997) părerile lui Ernst și Lohmeyer, potrivit cărora argumentele stilistice[897] și lingvistice[898] dovedesc existența unui alt autor. Însă el mai aduce în discuție un al treilea argument, bazat pe-o evidență contextuală, afirmând că imnul întrerupe intempestiv curgerea liniară a exortației pauline cuprinsă între pericopele 1, 27 – 2, 18. Așadar, avem de-a face cu un registru independent[899].

2. O hristologie adamică

Susținătorii acestei teorii afirmă că autorul imnului are ca punct de plecare interpretarea lui Hristos ca fiind cel de-al doilea Adam, fiindcă expresiile μορφῇ θεοῦ, respectiv ἴσα θεῷ, pot fi aluzii către imaginea primului Adam din *Facerea* 1, 26-27[900]. Iisus Hristos prezentat ca fiind de natură dumnezeiască, intră în strânsă legătură cu imaginea primului om creat după chipul lui Dumnezeu, demnitate pe care Mântuitorul Hristos o împărtășește urmașilor Săi[901]. Cu toate că terminologia folosită ar putea ridica unele probleme de interpretare (în *Filipeni* se vorbește despre μορφῇ, iar în *Facerea* despre εἰκόνα), totuși unele studii au arătat că substantivele *morphē* și *eikóna* sunt sinonime, ambele punctând aceeași realitate[902]. Această dublă referință adamică către Hristos, recunoaște semnificația soteriologică a Celui de-al doilea Adam prin sublinierea pre-existenței Fiului lui Dumnezeu[903].

de până la el, constituindu-se într-o unitate tematică independentă. A se vedea R.P. MARTIN, *An Early Christian Confession*, The Tyndale Press, London, 1961, pp. 10-17.

897 Argumentele stilistice propuse (în speță paralelismul concentric și metrica poeziilor iudaice) vor să dovedească faptul că, din punct de vedere al texturii, secțiunea 2, 6-11 cadrează mai degrabă unui etos liturgic, nu unuia epistolar.

898 Argumentele lingvistice descoperă mulți termeni atipici predicației pauline (*morphē*; *harpagmos*; *hyperypsoō*), aceste *hapax legomenon* trimit către ideea unei piese liturgice pre-existente, mult diferită limbajului omiletico-epistolar.

899 Ralph P.MARTIN, *A Hymn of Christ. Philippians 2: 5-11 in Recent Interpretation & in the Setting of Early Christian Worship*, InterVarsity Press, Downers Grove, 1997, pp. 42-44.

900 Charles A.WANAMAKER, „Philippians", p. 1398.

901 Gerhard KITTEL, Gerhard FRIEDRICH, *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. 2, William. B.Eerdmans Publishing, Grand Rapids, 1964, pp. 390-391.

902 Matthew BLACK, „The Pauline Doctrine of the Second Adam", în: *Scottish Journal of Theology*, (1954), no. 2, p. 170.

903 Jeffrey S.LAMP, „Wisdom in Col 1: 15-20: Contribution and Significance", în: *The Journal of the Evangelical Theological Society*, (1998), no. 1, p. 49; Olimpiu N.BENEA, „The Christological Hymn in Colossians 1, 15-20. New Perspectives in the Contemporary Biblical Thought", în: *Analele Științifice ale Facultății de Teologie Ortodoxă*, 8 (2004-2005), p. 380.

Prin urmare, avem de-a face cu o combinare de concepte și idei – în sfera cărora intră și cel de *doxa* „slavă” (*Filipeni* 3, 21), care subzistă într-o strânsă legătură cu teologia creației și a primului om[904]. Biblistul J. Dunn decriptează de aici două nivele hristologice prezente în gândirea creștină a primului secol: libera alegere a lui Adam, urmată imediat de moarte și preamărirea celui de-al doilea Adam, guvernând peste întreaga creație. Imnul acesta prezintă o astfel de hristologie adamică[905].

Cu toate că există voci puternice care vorbesc despre această influență adamică în redactarea imnului, motivație ce indică un anume autor aparținător cercurilor creștino-iudaice, episcopul N.T. Wright[906] afirmă cu tărie că acest pasaj este unul ce reprezintă hristologia adamică a Sf. Pavel. Perspectivă căreia tindem să-i oferim credit, fiindcă în teologia Ap. Pavel, cel de-al doilea Adam, „făcătorul de viață” (*1Corinteni* 15, 45) este Hristos[907]. O tipologie adamică a Sf. Pavel (ὁ ἔσχατος Ἀδὰμ) despre care spun specialiștii că se inspiră dintr-un fundal elenistic, rabinic și iudaic[908], însă păstrându-și totodată nota de originalitate.

3. Imn inspirat din Robul lui YHWH

O cu totul altă perspectivă ne este oferită de către bibliștii Jeremias și Romaniuk[909], care identifică secvențele cheie ale cântărilor Robului Domnului din profetul Isaia (49-53), cu imaginea lui μορφὴν δούλου din 2, 7. Biblistul francez E. Jacob spunea că evreii încă de timpuriu au identificat în expresia „robul Domnului” o întruchipare a lui Mesia, fiindcă indiferent de opțiunile date, alegerea

---

904 Herman RIDDERBOS, *Paul: An Outline of his Theology*, William. B.Eerdmans Publishing, Grand Rapids, 1975, p. 74.

905 James D.G. DUNN, *Christology in the Making*, The Westminster Press, Philadelphia, 1980, pp. 114-115.

906 N.T. WRIGHT, *The Climax of the Covenant: Christ and the Law in Pauline Theology*, T.&T. Clark, London, 1991, pp. 57-58.

907 Johannes WEISS, *Der Erste Korintherbrief*, Vandenhoeck&Ruprecht, Göttingen, 1977, pp. 374-375.

908 Paul J.BROWN, *Bodily Resurrection and Ethics in 1 Cor 15. Connecting Faith and Morality in the Context of Greco-Roman Mythology*, coll. *Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament* 360, Mohr Siebeck, Tübingen, 2014, p. 211; Joost HOLLEMAN, *Resurrection and Parousia. A Traditio-Historical Study of Paul's Eschatology in 1 Corinthians 15*, coll. *Supplements to Novum Testamentum* 84, E.J. Brill, Leiden, 1996, pp. 174-181.

909 K. ROMANIUK, „De Themate Ebed Yahve in soteriologia Sancti Pauli”, în: *Catholic Biblical Quarterly*, 22 (1961), pp. 14-25; Joachim JEREMIAS, „παῖς θεοῦ”, în: Gerhard Kittel (ed.) *Theologische Wörterbuch zum Neuen Testament*, band V, Verlag von W. Kohlhammer, Stuttgart, 1954, pp. 676-713.

și misiunea robului nu pot fi separate de vocația lui Israel[910]. Mulți dintre creștinii iudei primari au crezut cu obstinație că între credința în Iisus ca fiind Mesia Cel glorificat și Legea mozaică ca venind direct de la Dumnezeu, există o puternică legătură. De aceea, ei le cereau creștinilor proveniți dintre neamuri, ca pe lângă credința în Iisus, să trăiască în sintonie și cu preceptele nomosice[911].

În ambele cazuri spune biblistul italian M. Orsatti[912] cu privire la imnul de față, umilința este rezultatul ascultării față de planul de mântuire, iar preamărirea care urmează este o consecință imediată voită de Dumnezeu. Aceea expresie διὸ καὶ din (*Filipeni* 2, 9) își găsește corespondentul în evreiescul *laken* – διὰ τοῦτο din (*Isaia* 53, 12). Cercetătorul T. Tobin[913] argumentându-și poziția prin care afirmă că nu Sf. Pavel este autorul imnului, aduce în discuție problema pre-existenței, fiindcă gruparea noțiunilor: μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων („întru natura lui Dumnezeu fiind") și μορφὴν δούλου λαβών („luând înfățișarea unui rob"), devin inexplicabile dacă nu operezi cu ideea pre-existenței. Acest contrast punctând mai degrabă condițiile existenței decât treptele vieții pământești ale lui Hristos. Întregul imn, spune Tobin, dezvăluie trei condiții ale existenței lui Hristos: întru natura lui Dumnezeu (2, 6); luând înfățișarea robului ascultător până la moarte (2, 7-8); preaînălțat întru slava lui Dumnezeu (2, 9-11). Aceste idei se regăsesc în alte câteva imnuri ale Noului Testament (*Ioan* 1, 1-18; *Coloseni* 1, 15-20; *Evrei* 1, 3-4), deci, spune Tobin, toate aceste texte își trag rădăcinile din tradiția

---

[910] Edmond JACOB, *Vechiul Testament*, trad. de Cristian Preda, Humanitas, București, 1993, pp. 114-115. Însă despre această paralelă mesianică dintre robul Domnului din Isaia și robul din Filipeni, au vorbit și Părinții Bisericii, ei pornind de la Robul din Isaia pentru a cita imnul hristologic al epistolei către Filipeni. A se vedea ORIGEN, *Commentaria in Evangelium Joannis*, tomus I, coll. *PG* 14, 37A-D; SF. CHIRIL AL ALEXANDRIEI, *Commentarium in Isaiam prophetam*, tomus V, coll. *PG* 70, 538B-D; ILARIE DE POITIERS, *De Trinitate libri duodecim*, coll. *PL* 10, 270A-B: „Pentru a-Și asuma forma de sclav, El S-a golit de Sine prin ascultare. S-a golit de natura dumnezeiască, ceea ce înseamnă egalitate cu Dumnezeu" (trad. autorului). Despre Fer. Augustin, spre exemplu, se cunoaște foarte bine faptul că acest imn hristologic i-a redefinit noțiunile de umilință și smerenie, conturându-i preceptele morale. Vezi în acest sens Stephen T.PARDUE, *The Mind of Christ: Humility and the Intellect in Early Christian Theology*, Bloomsbury T&T Clark, London, 2013, p. 159.

[911] Larry W.HURTADO, *Lord Jesus Christ: Devotion to Jesus in Earliest Christianity*, William B.Eerdmans Publishing, Grand Rapids, Michigan, 2003, p. 161.

[912] Mauro ORSATTI, *Poemul Bucuriei: Introducere la Scrisoarea Sfântului Apostol Paul către Filipeni*, Ed. Buna Vestire, Blaj, 2004, pp. 63-64.

[913] Thomas H.TOBIN, „The World of Thought in the Philippians Hymn (Philippians 2:6-11)", în: *The New Testament and Early Christian Literature in Greco-Roman Context: Studies in Honor of David E. Aune*, E.J. Brill, Leiden, 2006, p. 93.

și înțelepciunea iudaică (*Proverbe* 8, 22-31; *Înțelepciunea lui Isus Sirah* 7, 21 – 8, 1), deci imnul din *Filipeni* 2, 6-11 nu poate fi paulin[914].

Biblistul R.P. Martin, despre care am tot amintit, spune că o posibilă viziune a Sf. Pavel despre Hristos, ca fiind Robul lui YHWH este cel puțin improbabilă. Hristologia ce implică teologia Robului Domnului se găsește referențial în cărțile: *Faptele Apostolilor*[915] și *1Petru*, ea fiind total absentă în scrierile pauline. Prin urmare această teologie a Robului Domnului, spune el, este prin ea însăși un argument solid ce contestă paternitatea paulină a imnului[916].

4. Tehnica rabinică Midraș

Substantivul *midraș* derivă din rădăcina de origine ebraică *drs*, care se traduce prin „a căuta; a întreba; a chestiona”, având mai bine de 150 de ocurențe în Textul Masoretic (însă ca substantiv, *midraș* se întâlnește doar de două ori: *2Cronici* 13, 22; 24, 27). Termenul se regăsește și în literatura de la Qumran, unde se folosea pentru studierea Legii, investigațiilor judiciare sau pentru interpretarea Scripturii[917]. La sensul acesta din urmă a termenului, se referă T. Nagata în teza sa de doctorat[918], atunci când afirmă că vv. 10-11 ale imnului nu sunt decât o aluzie către LXX *Isaia* 45, 23, nicidecum o citare directă. Mai degrabă spune el, folosirea textului din *Isaia* 45, 23 în cadrul *Filipeni* 2, 10-11, surprinde o tehnică *midraș*-ică: cel mai important aspect al folosirii lui *Isaia* 45, 23 stă în această conexiune *midraș*-ică dintre viziunea profetului Isaia și cea a autorului imnului care vorbește despre slăvirea Domnului Hristos – πᾶν γόνυ („orice genunchi[919]”).

---

[914] Thomas H.TOBIN, „The World of Thought in the Philippians Hymn”, p. 94.

[915] Renumita profesoară M.D. Hooker, corelează imaginea Robului din *Is* 53 cu textul din *FA* 8, pe fundalul suferinței pentru păcatele altora, însă motivația perenă rămâne smerenia și umilința desăvârșită a subiectului, ceea ce trimite indirect către patimile lui Hristos. A se vedea Morna D. HOOKER, *Jesus and the Servant*: *The Influence of the Servant Concept of Deutero-Isaiah in the New Testament*, Wipf&Stock Publisher, Eugene, 2010, p. 114; R.T. FRANCE, „The Servant of the Lord in the Teaching of Jesus”, în: *Tyndale Bulletin*, 19 (1968), pp. 26-52.

[916] R.P. MARTIN, *Carmen Christi. Philippians II. 5-11 in Recent Interpretation*, pp. 51-52.

[917] Craig A. EVANS, Stanley E. PORTER, *Dictionary of New Testament Background*, InterVarsity Press, Downers Grove, 2000, p. 889.

[918] Takeshi NAGATA, *Philippians 2: 5-11: a case study in the contextual shaping of early Christology*, Ph.D. Thesis, Princeton Theological Seminary, University Microfilms International, 1985, pp. 282-283.

[919] Această referință nominală (Ἰησοῦς Χριστὸς – 2, 11) folosită de către Sf. Ap. Pavel, introduce realitatea unei Persoane distincte față de Tatăl, reprezentând în original o dezvoltare cultică a teologiei Vechiului Testament referitoare la numirile lui Dumnezeu în plină epocă a creștinismului

Din ceea ce susține acest cercetător, rezultă că autorul imnului a cunoscut cu exactitate tehnica *midraș* a interpretării Scripturii, poziționându-l astfel cercurilor rabinice.

Însă la fel de bine se poate spune că tehnica de interpretare *midraș* nu îi era străină nici Ap. Pavel, cu atât mai mult cu cât formarea sa ca teolog se petrece la „picioarele lui Gamaliel" (*Fapte* 22, 3) cel care a fost un mare învățător al Legii. Un alt cercetător, C. Burney spune că în elaborarea textului din *Coloseni* 1, 16-18, Sf. Pavel[920] oferă o expozițiune *midraș*-ică a primului cuvânt din Scriptură (בְּרֵאשִׁית) cât și a perspectivei din *Pilde* 8, 22. Aceste versete ale imnului hristologic din epistola către Coloseni, sunt o dezvoltare a celor din *Pilde* 8, 22: κύριος ἔκτισέν με ἀρχὴν ὁδῶν αὐτοῦ εἰς ἔργα αὐτοῦ. Fără nici o îndoială, susține C. Burney[921], Ap. Pavel se folosește de termenul „la început" din *Facerea* 1, 1: ἀρχῇ și *Pilde* 8, 22: ἀρχὴν, pentru a se referi la Hristos.

Cercetătorul W. Davies, vorbind și el despre background-ul rabinic al teologiei pauline, afirmă că termenul *reșit* din *Pilde* 8, 22 a fost folosit de către iudaismul rabinic ca explicație posibilă a lui *bereșit* („la început") prezent în prologul referatului creației (*Facerea* 1, 1a). De aceea, atunci când Sf. Pavel, în epistola sa către Coloseni, spune despre Hristos ca fiind: πρωτότοκος πάσης κτίσεως („primul născut al întregii creații" – 1, 15), el se gândește la termenul rabinic *reșit* al întregii creații[922]. Însă chiar dacă formarea sa rabinică este evidentă, Ap. Pavel este destul de original atunci când vorbește despre *bereșit* în termenii

primar. A se vedea Jean DANIÉLOU, *Théologie du Judéo-Christianisme*, coll. *Bibliothèque de théologie. Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée* 1, Desclée/Cerf, Paris, 1958, pp. 201-202.

[920] Mulți dintre cercetătorii biblici consideră că nici acest imn hristologic adresat colosenilor (1, 15-20), nu îi aparține de drept Sf. Pavel, el fiind, fie o interpolare operată în text de către autorul epistolei către Efeseni, potrivit lui R. Wilson, fie o pseudoepigrafie potrivit lui H. Holtzmann. A se vedea Robert McL. WILSON, *Colossians and Philemon: A Critical and Exegetical Commentary*, coll. *International Critical Commentary*, Bloomsbury T&T Clark, London, 2014, p. 59; Heinrich Julius HOLTZZMANN, *Lehrbuch der Neutestamentlichen Theologie*, Verlag von J.C.B. Mohr, Tübingen, 1911, pp. 73-74.

[921] Charles.F. BURNEY, „Christ as the APXH of Creation", în: *Journal of Theological Studies*, 27 (1926), no. 106, p. 174.

[922] W.D. DAVIES, *Paul and Rabbinic Judaism: Some Rabbinic Elements in Pauline Theology*, Fortress Press, Philadelphia, [4]1980, pp. 151-152.

preexistenței lui Hristos, fiindcă din cercetările depuse[923], se pare că vechea Sinagogă nici nu putea concepe o astfel de perspectivă.

Vom mai spune doar că titlul de Χριστὸς – „Hristos" (v. 11) este referirea creștinismului primar, vorbitor de limbă greacă, la recunoașterea mesianității lui Iisus, denumire atât de uzitată de către Sf. Pavel în epistolele sale – primele scrieri ale Noului Testament[924]. Cu siguranță că un rabin bun cunoscător al tehnicii *midraș* din timpurile Bisericii primare, nu ar fi folosit pentru Iisus niciodată acest atribut. Bunăoară, Rabinul Rabbi Abbahu în lucrarea sa „Jeruschalmi Thaanith" (65b, 68-70) neagă cu aplomb dumnezeirea lui Iisus cât și Înălțarea Sa la cer, considerându-le a fi niște minciuni[925].

5. O compoziție ulterioară introdusă în epistolă

Această teorie vorbește despre o interpolare ulterioară, bazată pe mitul „omului ceresc" aparținând cercurilor gnostice de proveniență iraniană[926], desi biblistul J. Reumann desminte această perspectivă, susținând că nu se poate demonstra existența nici unui astfel de mit în corpusul 2, 6-11[927]. Mitul se regăsește în întregime în așa numita „literatură Hermetică" și îl prezintă pe om ca fiind de esență divină însă captiv într-o lume întunecată și rea, dintru care trebuie să se elibereze către lumea luminilor. Regenerarea se explică în termenii „nașterii din Dumnezeu" (XIII 7-14: ἐν θεῷ γένεσις), care potențial îl poate elibera pe *omul interior* de povara materiei[928]. Omul original a fost făcut după asemănare divină, iar acest prototip fiind eliberat de natura coruptibilă, poate să tragă după el povara tuturor

---

[923] Hermann L.STRACK, Paul BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch: Die Briefe des Neuen Testaments und die Offenbarung Johannis*, dritter band, C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, München, 1926, p. 620.

[924] James D.G. DUNN, *The Partings of the Ways: Between Christianity and Judaism and their Significance for the Character of Christianity*, SCM Press, London, ^{2}2006, pp. 218-219.

[925] Hans G.KIPPENBERG, Gerd A.WEWERS, *Textbuch zur neutestamentlichen Zeitgeschichte*, coll. *Grundrisse zum Neuen Testament*, band 8, Vandenhoeck&Ruprecht, Göttingen, 1979, p. 203.

[926] Jack.T. SANDERS, *The New Testament Christological Hymns: Their Historical Religious Background*, coll. *Society for New Testament Studies Monograph Series* 15, Cambridge University Press, Cambridge, 1971, pp. 66-69.

[927] John REUMANN, *Philippians: A New Translation with Introduction and Commentary*, coll. *The Anchor Yale Bible* 33B, Yale University Press, New Haven, 2008, p. 336.

[928] Romano PENNA, *Ambiente Histórico-Cultural de los Orígenes del Cristianismo: Textos y comentarios*, Editorial Desclée de Brouwer, Bilbao, 1994, pp. 214-215.

oamenilor[929]. Broșura „Poimandres”, aparținând literaturii amintite, cuprinde concepte importante ca (*morphē*; *ísa Theō*; *doúlou*; *thanátou dè staurοū*) care se regăsesc și în 2, 6-8, amintește K. Berger[930].

Teoria în esența ei nu este prea convingătoare deoarece, în Biserica primară, învățătura eshatologică despre Iisus Hristos se referea atât la calitatea Sa de Judecător, cât și de Salvator, de aceea Sf. Pavel se adresează tesalonicenilor vorbind despre Hristos ca fiind Cel Care ne va izbăvi de mânia cea viitoare (*1Tesaloniceni* 1, 9-10). Iar când filipenilor le spune că va veni Hristos Mântuitorul Care va schimba trupul lor trecător întru unul plin de slavă (*Filipeni* 3, 20-21), întâlnim aici cu siguranță o concepție comună primilor creștini[931], nicidecum idei prelucrate dintr-o tradiție iraniană.

O argumentare filologică și teologică pro-paulină

În ciuda tuturor acestor teorii moderne prea puțin convingătoare, imnul acesta hristologic poartă fără îndoială semnătura marelui Ap. Pavel. Cele mai importante imnuri pauline ale Noului Testament încep toate cu pronumele relativ ὃς („Care; Cel ce”), detaliu care, spunem noi, nu este altceva decât o marcă a originalității pauline (*Filipeni* 2, 6; *Coloseni* 1, 15; *1Timotei* 3, 16). Mai mult decât atât, unele concepte cheie ale imnului se regăsesc și în alte scrisori pauline, după cum este cazul construcției: ὅτι κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς („Iisus Hristos este Domnul”) care mai poate fi întâlnită în texte pauline ca (*Romani* 1, 7; 10, 9; *1Corinteni* 1, 3; 8, 6; 12, 3). Cât despre formula liturgică: εἰς δόξαν θεοῦ πατρός („spre slava lui Dumnezeu Tatăl”), cercetătorul german W. Schenk spune că ea se regăsește în majoritatea epistolelor pauline, prin urmare acest text este o creație a Sf. Pavel[932].

Am observat că atunci când Sf. Pavel folosește o sursă primară arhicunoscută pentru a-și elabora discursul, precizează de fiecare dată fie direct fie indirect:

929 R.P. MARTIN, *Carmen Christi. Philippians II. 5-11 in Recent Interpretation*, pp. 122-123.

930 Klaus BERGER, Carsten COLPE, *Religionsgeschichtliches Textbuch zum Neuen Testament*, coll. *Texte zum Neuen Testament* 1, Vandenhoeck&Ruprecht, Göttingen, 1987, pp. 287-288.

931 Rudolf BULTMANN, *Teología del Nuevo Testamento*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1981, p. 126; Karl STAAB, *Cartas a los Tesalonicenses. Cartas de la Cautividad*, coll. *Biblioteca Herder. Sección de Sagrada Escritura* 98, Editorial Herder, Barcelona, 1974, pp. 268-269.

932 Wolfgang SCHENK, *Die Philipperbriefe des Paulus: Kommentar*, p. 191.

„așa precum au spus unii dintre poeții voștri" – *Fapte* 17, 28; „fiindcă ne spune Scriptura" – *Romani* 4, 3; „căci Isaia zice" – *Romani* 10, 16; „în lege este scris" – *1Corinteni* 14, 21; „pentru aceea zice" – *Efeseni* 4, 8; „vrednic de crezare este cuvântul" – *2Timotei* 2, 11; „chiar profet de-al lor, a zis" – *Tit* 1, 12. Sau celebra trimitere paulină: „așa cum este scris", a cărei ocurență este imposibil de redat aici, de aceea vom spicui doar câteva: *Romani* 3, 10; 4, 17; 8, 36; *1Corinteni* 1, 19; 2, 9; *2Corinteni* 9, 9; *Galateni* 3, 13; 4, 27 etc. Credem că dacă Sf. Pavel s-ar fi inspirat dintr-o anume sursă în redactarea acestui imn hristologic, după cum îi este obiceiul, cu siguranță ar fi precizat, fie măcar și indirect, tocmai de aceea, vom spune că imnurile hristologice (*Filipeni* 2, 6-11; *Coloseni* 1, 15-20; *1Timotei* 3, 16; *Tit* 3, 4-7) sunt în întregime creația Sf. Ap. Pavel. Este adevărat că cel puțin în redactarea imnului hristologic adresat filipenilor, Sf. Pavel împrumută termeni ce aparțin spațiului iudaic (δούλου), sau elenistic, respectiv gnostic (μορφῇ; ἁρπαγμὸν; ἴσα θεῷ; θανάτου δὲ σταυροῦ etc.), însă aici Pavel se comportă după modelul marilor poeți care, înainte de a-și redacta opera, se inspiră din celelalte mari creații ale literaturii mondiale.

Cu privire la obiecțiile criticii negativiste care spun că stilistica imnului dovedește paternitatea unui autor străin, tocmai datorită cuvintelor *hapax* care par a fi străine de vocabularul Sf. Pavel, filologul S. Porter afirmă că în studiul limbii grecești de nivel de sec. I, se poate observa că numărul frazelor, a cuvintelor, a exemplelor pe care un autor le folosea în scris, sunt imposibil de cuantificat. Potențial vorbind, variantele pe care un scriitor de limbă greacă le putea alege, erau infinite[933]. De aceea, nu trebuie să ne surprindă faptul că întâlnim cuvinte noi în epistolele Sf. Pavel, unele dintre ele cu siguranță sunt un împrumut din cultura și literatura epocii[934], însă multe altele țin de originalitatea stilului paulin.

---

[933] Stanley E.PORTER, D.A. CARSON, *Biblical Greek Language and Linguistics. Open Questions in Current Research*, coll. *Journal for the Study of the New Testament Supplement Series* 80, Sheffield Academic Press, London, 1993, p. 114.

[934] Împrumuturilor acestora, Ap. Pavel le infuzează un substrat creștin, recuperând astfel conceptele în favoarea Bisericii, după cum este celebrul caz al discursului din Areopag (*FA* 17, 28). Lucrul acesta nu îi era străin nici Sf. Grigorie Teologul, care împrumută termeni importanți din poetul păgân Callimachus pentru elaborarea poeziilor sale creștine. Pentru mai multe detalii a se vedea Pr. Cătălin VARGA, „Sfântul Grigorie Teologul – un poet la curțile Cuvântului. Fragmente dintr-o poezie a Spiritualității Ortodoxe", în: *Tabor*, (2013), nr. 8, pp. 43-44.

Spre exemplu, alte pericope recunoscute unanim ca fiind pauline (*1Corinteni* 1, 26-31; *2Corinteni* 11, 21-29), numără într-un spațiu restrâns neobișnuit de multe cuvinte străine predicației pauline, însă din punct de vedere ritmic și stilistic, ele aparțin apostolului neamurilor[935]. M. Vincent spune că orice scriitor prezintă prin opera sa un suflu viu, de aceea el nu se poate limita doar la cuvintele și frazele pe care le-a folosit într-o lucrare recentă. Spre exemplu, Sf. Pavel folosește aproximativ 43 de cuvinte *hapax* numai în epistola către *Efeseni*, peste 100 în *Romani* și mai mult de 200 în *1Corinteni*[936]. Cercetătorul J. Furness[937] afirma la rândul lui cu tărie, că verdictul potrivit căruia vocabularul, contextul și forma poetică a secțiunii 2, 6-11 nu ar aparține Sf. Pavel, nu este unul convingător, deci nu poate sta în picioare.

Paralelismele verbale dintre *Filipeni* 2, 6-11 și *Ioan* 13, 3-17 nu sunt deloc întâmplătoare, ambele narațiuni dezvăluiesc o gândire apostolică matură (*Ioan* 13, 4 își găsește un corespondent puternic în „golirea de slavă" din *Filipeni* 2, 7; încingerea cu ștergarul din v. 5 se aseamănă foarte bine cu tema robului din *Filipeni* 2, 7 iar *Ioan* 13, 13 trimite către perspectiva slăvirii lui Hristos ca fiind κύριος în *Filipeni* 2, 11). Cu siguranță că această kerygmă, reprezenta atât pentru Ioan, cât și pentru Pavel, o înțelegere intrinsecă a Persoanei lui Hristos, ambii împărtășind în acest punct o gândire comună[938]. Am putea spune, de asemenea, că și intențiile pericopelor sunt similare. Narațiunea ioaneică comprimă învățătura Domnului Hristos din *Marcu* 10, 43-44, iar exemplul autoumilinței lui Hristos din 2, 6-11 vine ca o continuare logică a exemplelor de smerenie creștină, cu ajutorul cărora Sf. Pavel își începe argumentarea exortativă (2, 1-5). Comunitatea creștină din Filipi este îndemnată, de Sf. Pavel, în vederea câștigării identității de grup, eliminând orice manifest al individualității prin cultivarea sentimentului de unitate, de smerenie și de dăruire reciprocă (2, 1-4). În tot acest context, imnul hristologic nu pare a fi o unitate independentă, după cum ne sugerează critica

---

935 D.A.CARSON, Douglas J.MOO, *An Introduction to the New Testament*, Zondervan Publishing, Grand Rapids, 2005, p. 500.

936 Marvin R.VINCENT, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistles to the Philippians and to Philemon*, T.&T. Clark, Edinburgh, p. xxix.

937 J.M. FURNESS, „The authorship of Philippians 2: 6-11", în: *The Expository Times*, (1959), no. 8, pp. 240-243.

938 Gerald F.HAWTHORNE, *Philippians*, coll. *Word Biblical Commentary* 43, Word Books Publishers, Waco, 1983, pp. 78-79.

negativistă, ci parte dintr-un întreg (2, 1-11[939]) în care se propune paradigma smereniei lui Hristos, exemplul paulin (2, 17-18; 3, 4-17) și nu în ultimul rând, exemplul lui Epafrodit (2, 25-30) – modele de umilință creștină care să inspire Biserica de aici, în special conduita surorilor Evodia și Sintihia, două credincioase cu divergențe de păreri.

Despre unitatea și organicitatea epistolei vorbește și teologul german W. Kümmel[940] care vede în motivul bucuriei (1, 4; 2, 2; 3, 1; 4, 10), în motivul mulțumirii necondiționate (1, 21; 4, 12) și în motivul încrederii depline în Biserică (1, 9; 4, 1. 18), dovada clară a unei scrisori unitare și originale. La un alt nivel, spunem noi, toate aceste motive se regăsesc și în imnul hristologic (bucuria deșertării de slavă; condiția robului Domnului care moare pe cruce ca expresie a mulțumirii necondiționate și nu în ultimul rând, încrederea deplină a lui Hristos în Tatăl).

Un alt argument destul de convingător, pe filonul organicității epistolei, este adus în discuție de către cercetătorul francez C. Grappe[941] care vede o bună corespondență tematică între textele 2, 5-11; 2, 1-4 respectiv 2, 12-18 și 3, 20-21. Conjuncția subordonată Ὥστε din v. 12 introduce o linie logică și ușor de urmărit între vv. 5-11 și exortația reluată cu debutul v. 12, linie ce stabilește punctele formale convergente ascultării din partea lui Hristos (2, 8) dar și din partea credincioșilor (2, 12). Textul din 3, 20-21 (condiția credincioșilor) se regăsește ideatic în corpusul 2, 6-11 (condiția lui Hristos), vorbind despre măsura cu care Hristos Mântuitorul va opera în mijlocul credincioșilor Săi, transfigurând trupurile lor umile în trupuri pline de slavă.

Dincolo de această argumentare, vreau să aduc în dezbatere o singură întrebare care își așteaptă răspunsul: dacă acest imn circula deja în Biserica primară cu mult timp înaintea redactării epistolei către *Filipeni*, după cum ne sugerează unii cercetători și dacă acest imn era arhicunoscut, cum se face că nici un alt

---

939 Charles A.WANAMAKER, „Philippians", în: *Eerdmans Commentary on the Bible*, p. 1397.

940 Werner Georg KÜMMEL, *Einleitung in das Neue Testament*, Quelle&Meyer, Heidelberg, 1973, pp. 293-294.

941 Christian GRAPPE, „Aux sources de la christologie – Quelques remarques sur la structure, les représentations et l'originalité de l'hymne de Philippiens 2, 5-11 à la lumière notamment de traditions vétérotestamentaires et juives", în: Matthieu Arnold et.alii. (eds.), *Philippiens 2, 5-11: La kénose du Christ*, Les Éditions du Cerf, Paris, 2013, pp. 24-26.

autor al Noului Testament nu face măcar involuntar vreo aluzie la existența sa, atunci când alege să vorbească despre smerenia și despre slava lui Hristos Domnul? Ar fi putut ei să omită o astfel de concentrare liturgico-doctrinară-parenetică a Persoanei lui Hristos?...

Concluzii

Este destul de greu de stabilit cu exactitate fundalul acestui imn hristologic, deoarece părerile specialiștilor sunt foarte împărțite, iar izvoare pertinente care să ne ușureze munca aproape că lipsesc. În timp ce majoritatea exegeților moderni oferă o serie de supoziții: imnul este o recitire a Sf. Pavel dintr-o scrisoare a sa precedentă; expresia μορφῇ θεοῦ trădează o cultură filosofic elenistă; imnul acesta este un mod de-a rescrie caracterul slujirii lui Hristos; imaginea robului lui YHWH din *Isaia* 45 devine prototip al lui Hristos, deci nici vorbă de-o amprentă paulină; textul imnului de față este rodul tehnicii rabinice „midraș"; imnul acesta este o dezvoltare ulterioară a cercurilor gnostice de mai târziu etc., autorul de față înclină pentru o creație pur paulină. Dovezile (aspectele stilistice și motivele ideatice ale imnului; prezența pronumelui relativ ὃς în aproape toate creațiile imnice pauline – *Filipeni* 2, 6; *Coloseni* 1, 15; *1Timotei* 3, 16; organicitatea textului 2, 6-11; lipsa precizării unei posibile surse externe; originalitatea acestei creații imnice în contextul dat; paralelismele verbale între marii apostoli Ioan și Pavel în problema smereniei lui Hristos etc.), chiar dacă nu sunt la fel de stufoase ca obiecțiile moderne, indică un singur autor: Sf. Ap. Pavel.

Demersul nostru nu a fost unul ușor având în vedere lipsa unei astfel de preocupări în peisajul studiilor biblice românești identitar ortodoxe, de aceea, noutatea subiectului și importanța sa se impune de la sine. Nădăjduim ca această cercetare să se dovedească a fi un instrumentar folositor și de referință pentru zona isagogiei Noului Testament.

XII.
Epistola *1Tesaloniceni* – Introducere și note filologico-teologice (C. Coman)

Tesalonicul era unul dintre cele mai importante orașe care s-a bucurat de o soartă bună de-a lungul celei mai mari părți a perioadei clasice și romane. El a fost fondat în jurul anului 315 î.Hr. de către Casandru, fost general al lui Alexandru cel Mare, pe locul, sau aproape de locul Thermei, la extremitatea Golfului Thermaic, numit acum Golful Salonic[942]. El își trage numele de la „Thesalonica", fiică regelui Filip al II-lea și soră a lui Alexandru Macedon[943]. Roma îl anexează abia în anul 167 î.Hr., însă statutul de oraș liber va fi obținut în 42 î.Hr., fiind guvernat de cinci sau șase „politarhi", care, de fapt, erau magistrații șefi ai *polisului*[944]. Mult mai târziu, pentru locuitorii Imperiului bizantin, Tesalonicul, orașul portuar de la Marea Egee, rămăsese al doilea ca importanță, după Constantinopol[945]. Datorită poziției sale, orașul a cunoscut un comerț înfloritor, prin el trecea Via Egnatea, între Roma și Orient. Drumul începea la Neapolis și trecea prin Filipi (Amfipolis), Apolonia și Tesalonic, iar apoi se îndrepta spre vest, de-a lungul Macedoniei, înspre coasta Mării Adriatice, și ajungea la Dirachium, de unde călătorii puteau trece în Italia.

Campaniile misionare ale Ap. Pavel au fost cu mult ușurate atunci când existau astfel de drumuri principale, care erau autostrăzile lumii străvechi. Misionarii au parcurs circa 33 de mile (53 km) până la Amfipolis, 27 de mile (43 km) până la Apolonia, și apoi 35 de mile (56 km) până la Tesalonic; dacă toate aceste distanțe reprezintă fiecare câte o călătorie de o zi, atunci ei trebuie să fi folosit cai (*Fapte* 21, 15), însă e posibil ca Ap. Luca să menționeze doar orașele principale

---

942 Daniel G.Reid, *Dicționarul Noului Testament*, p. 1193.
943 Pr. Ioan Mircea, *Dicționar al Noului Testament*, EIBMBOR, București, 1995, p. 522.
944 Anthony C. Thiselton, *1 and 2 Thessalonians Through the Centuries*, coll. *Blackwell Bible Commentaries* 4, Oxford University Press, Oxford, 2011, p. 10.
945 Diarmaid MacCulloch, *Istoria creștinismului. Primii 3000 de ani*, trad. de Cornelia Dumitru și Mihai-Silviu Chirilă, Polirom, Iași, 2011, p. 417.

prin care au trecut[946]. Acesta este drumul pe care Sf. Pavel și însoțitorii săi au călătorit de la Philippi la Tesalonic (*Fapte* 17, 1).

Tesalonicul avea o populație evreiască, probabil mai mult decât suficientă pentru a întemeia o sinagogă. O dovadă arheologică recentă arată că mai târziu a existat o sinagogă samariteană în oraș. Siturile arheologice din oraș includ părți ale zidului roman al cetății, un forum roman din secolul I și o veche agoră elenistică, un hipodrom, trei arcade ale arcului de triumf al lui Galeriu și câteva biserici bizantine. Poarta Vardar, care se înălța peste Via Egnatea în partea de vest a orașului, după cum arcul lui Galeriu se înălța peste aceasta în extremitatea estică a cetății, a fost demolată în secolul al XIX-lea. O inscripție de pe poartă datând cam din ultima parte a secolului I, sau din prima parte a secolului al II-lea î.Hr., folosește cuvântul grecesc *polotarchēs*, „oficialitate civilă”, cuvânt care mai apare doar în relatarea din *Fapte* despre misiunea paulină în orașul respectiv[947] și folosit cu precădere în Macedonia pentru a desemna pe dregătorii orașului care nu erau de origine romană; inscripțiile au confirmat, așa cum am menționat mai sus, acuratețea informației din *Fapte* 17, 6.

În ceea ce privește autorul, deși mărturia tradiției, cât și adresarea din 1, 1-3 unde înșiruirea numelor lui Pavel, Silvan și Timotei ca expeditori ai epistolei conduce spre certitudinea că suntem în fața unui text paulin, totuși au existat câteva obiecții, venite din partea unor exegeți care au avansat o ipoteză interesantă: *1Tesaloniceni* ar fi, în forma actuală, rezultatul unei combinații fericite a două sau mai multe epistole și fragmente originale. Un argument puternic, în acest sens, îl oferă analiza exegetică a lui E.J. Richards, care demonstrează că epistola ar conține o serie de anomalii, printre care se remarcă în mod special două. De exemplu, rugăciunea de mulțumire a apostolului din 1, 2-10 este identică cu cea din *Filipeni* 1, 3-8 și cu epistola către *Filimon*, vv. 4-6, apoi un verset scurt, dar cuprinzător (2, 13) seamănă izbitor cu alte două texte pauline: *Romani* 1, 8-9 și *1Corinteni* 1, 4-7. Însă, datorită faptului că anomaliile de vocabular

---

[946] I.Howard MARSHALL, *Faptele Apostolilor. Introducere și comentariu*, trad. de Lăcrămioara Novac, Ed. Scriptum, Oradea, 2009, pp. 293-294.

[947] Daniel G.REID, *Dicționarul Noului Testament*, p. 1194.

sunt prezente în toată literatura paulină, doar în cazul epistolei *1Tesaloniceni*, E.J. Richards avansează ipoteza unui caracter compozit pentru această epistolă[948].

De aceeași părere este și biblistul D.C. Parker care, într-o monumentală introducere la studiul Noului Testament, susține că, înainte de a se raporta strict la textul neotestamentar, exegetul trebuie să studieze rolul scribului. Studierea rolului pe care l-au avut scribii este deosebit de importantă pentru critica textuală deoarece stilul în care a compilat acesta unele texte, uneori adăugând expresii care nu făceau inițial parte din vocabularul standard al autorului respectiv, îl ajută pe cititor să înțeleagă cum au fost scrise și, mai ales, cum au fost citite epistolele în cadrul comunităților creștine cărora le erau destinate[949].

Tehnica, despre care vorbesc autorii de mai sus, nu se limitează, din fericire, la epistola adresată de Sf. Pavel comunității din Tesalonic, ci poate fi mai ușor înțeleascā dacă luăm în considerare un procedeu redacțional folosit de autorul Evangheliei după Marcu și care este denumit „sandwich-ul lui Marcu". Mai exact, este vorba despre un text care servește ca „umplutură" între „două bucăți de pâine". Procedeul urmărește să arunce o nouă lumină, să evidențieze un aspect deosebit de important pentru cititor, aspect care altfel ar putea să treacă neobservat, mai ales pentru un cititor neprofesionist. Prin urmare, metoda folosită de E. Richards nu contravine principiilor general valabile, stabilite de majoritatea bibliștilor care admit că autorul epistolei este Sf. Pavel. După modelul din evanghelia Sf. Marcu, putem concluziona că, probabil, textele inserate în *1Tesaloniceni* nu sunt decât expresii standard pe care apostolul obișnuia să le utilizeze după aceleași principii ale celei mai timpurii evanghelii. Scopul final era, firește, să le arate creștinilor cărora li se adresează că se roagă permanent pentru ei, mulțumind lui Dumnezeu pentru darurile bogate pe care le-a revărsat asupra lor. Sunt motive întemeiate să credem că, pe bună dreptate, rezultatul final din epistola adresată tesalonicenilor – cu mici diferențe – este rod al muncii laborioase a apostolului și a celor care îi erau alături în activitatea de evanghelizare.

Totuși, câțiva exegeți, mai ales dintre aceia care fac parte din Școala de la Tübingen, au pus la îndoială paternitatea paulină a epistolelor adresate tesaloni-

[948] Earl J. RICHARD, *First and Second Thessalonians*, coll. *Sacra Pagina* 11, The Liturgical Press, Collegeville, ^{2}2007, pp. 11-12.

[949] D.C. Parker, *An Introduction to the New Testament Manuscripts and their Texts*, Cambridge University Press, Cambridge, 2008, pp. 246-247.

cenilor. Însă numărul de cercetători care a urmat această direcție a fost, din fericire, limitat. Epistola *1Tesaloniceni* nu prezintă probleme majore în ceea ce privește stilul și forma literară. Principalul motiv este acela că ea nu prezintă chestiuni doctrinare, ci este expresia bucuriei în libertatea Sfântului Duh, conținând amintiri, mulțumiri, îndemnuri și avertismente. Ca și celelalte epistole din corpusul paulin, epistola copiază modelul introducerii scrisorilor elenistice obișnuite, „A către B, salutare”, dar prezintă și o extensiune de la acest tipar de bază. În legătură cu aspectul acesta, biblistul D. Moo arată că includerea mai multor persoane în salutul unei epistole era un procedeu neobișnuit în vechime; probabil că cititorii de atunci au văzut în pluralul „noi” o dovadă autentică a paternității. Persoana întâi, singular, apare uneori în ambele epistole (*1Tesaloniceni* 2, 18; 3, 5; 5, 27; *2Tesaloniceni* 2, 5; 3, 17). O asemenea formulare ar fi de-a dreptul nepotrivită dacă epistolele ar fi avut mai mulți autori. Ca atare, persoana întâi, plural, ar putea fi un simplu procedeu literar, un „plural al autorului” adecvat formei parenetice a epistolelor. Probabil că, în această privință, situația de mijloc ar fi cea mai potrivită. Faptul că Ap. Pavel îi menționează pe Silvan și Timotei, datorită relațiilor strânse pe care aceștia le aveau cu tesalonicenii, trebuie luat în serios. Ap. Pavel este însă autorul principal al epistolei[950].

Destinatarii sunt credincioșii din Tesalonic, comunitate întemeiată de apostolii Pavel și Timotei (*Fapte* 17, 1-9). Dacă ne întrebăm în ce mod au fost convertiți tesalonicenii și sperăm să aflăm în relatarea din *Fapte* mai multe amănunte în acest sens, efortul nu ar produce rezultatele pe care le așteptăm. Sf. Ap. Luca nu prezintă povestea vreunei convertiri din timpul vizitei Ap. Pavel la Tesalonic, dar a indicat deja cu lux de amănunte genul de discurs pe care îl ținea deja Pavel în sinagogi (*Fapte* 13, 16). De aceea, el se mulțumește să facă în cap. 17 doar un rezumat al evanghelizării apostolului. Ea era bazată pe *Scripturi*, pe Lege (Tora), din moment ce aceasta era autoritatea acceptată de iudei și creștini, și a fost una care se folosea de argumentare. El le explicase înțelesul *Scripturilor* (*Luca* 24, 32) și le prezenta dovezile care îi sprijineau cauza. Probabil spre marea uimire a iudeilor, el susținea că era *necesar* ca Mesia să *sufere* (adică să moară) și după aceea *să învieze din morți*, apoi argumenta că, din moment ce Iisus a împlinit

---

950 D.A. CARSON, Douglas J.MOO, *An Introduction to the New Testament*, Zondervan Academic, Grand Rapids, 2009, p. 614.

condițiile de mai sus, El trebuie să fie Mesia. Sf. Luca arată că, în esență, în fața tesalonicenilor, în momentul care a precedat convertirea, Sf. Pavel a făcut în esență aceleași declarații ca în *1Corinteni* 15, 3-5, pasaj care se întemeiază pe o tradiție creștină timpurie care, în mod clar nu reprezenta propria sa convingere, ci doar repeta ceea ce era acceptat în general ca învățătură creștină[951].

Predica apostolului a fost eficientă. Convertiții săi erau iudei, dar și un număr mare de prozeliți neevrei de la sinagogă și femei. Acestea din urmă erau *femei de frunte*, lucru care poate să fi însemnat că făceau parte din pătura superioară din oraș (*Fapte* 17, 4); sintagma poate însemna însă și „soțiile bărbaților de frunte", un sens explicit în unele mărturii textuale primare. Totuși acest fapt nu ar trebui să fie surprinzător, deoarece astăzi avem suficiente mărturii care să ateste faptul că erau multe femei din poporul evreu care aveau legături cu înalta societate a vremii respective. De exemplu, soția lui Nero, Popeea, avea reputația că era o simpatizantă a evreilor. Sf. Luca ne spune că de fapt convertiții „au trecut de partea lui Pavel și a lui Sila", adică au format un grup separat și s-au întâlnit cu alte ocazii decât serviciile de la sinagogă, evident în casa lui Iason[952].

De fapt, așa cum arată Pr. C. Preda, în contextul misiunii printre iudeii din diaspora și printre păgâni, strategia kerigmatică a Sf.Ap. Pavel este următoarea:

- Imediat după ce ajunge într-o cetate, predică în sinagogă atât iudeilor, cât și celor care sunt cu frică de Dumnezeu.
- Predica este primită favorabil de către cele două categorii.
- Succesul crescând al Sf. Pavel printre păgâni provoacă reacția adversă a iudeilor care au o atitudine de refuz față de învățătura care le este propusă.
- Sf. Pavel le răspunde iudeilor care refuză cuvântul său, declarând că el, din acest moment, se va îndrepta spre păgâni și se desparte de sinagogă.
- Iudeii trec de la simpla opoziție la persecuție.
- Sf. Ap. Pavel părăsește cetatea, sau este alungat, și pleacă în alta[953].

Schema de mai sus explică metoda misionară care se potrivește și în cazul convertirii tesalonicenilor. După evanghelizare, mai exact după primele predici

---

[951] I.Howard MARSHALL, *Faptele Apostolilor*, p. 294.
[952] I.Howard MARSHALL, *Faptele Apostolilor*, p. 295.
[953] Pr. Constantin PREDA, *Propovăduirea apostolică. Structuri retorice în Faptele Apostolilor*, EIBMBOR, București, 2005, pp. 207-208.

care aveau scopul de a-i iniția în creștinism pe locuitorii Tesalonicului, Sf. Pavel părăsește Tesalonicul din cauza revoltei iudeilor, dar rămâne îngrijorat de soarta pe care o au cei care tocmai îi evanghelizase. Primind vești bune de la Timotei și Sila, le scrie tesalonicenilor această scrisoare în care își exprimă bucuria că au rezistat la încercare.

În privința structurii, după salutul adresat tesalonicenilor (1, 1), apostolul îi aduce mulțumire lui Dumnezeu pentru roadele predicării evangheliei la Tesalonic și respinge insultele pe care i le aduc evreii (1, 2 – 2, 13). El le aduce la cunoștință tesalonicenilor că iudeii încearcă pretutindeni să împiedice răspândirea învățăturii creștine (2, 14-16). Apostolul își exprimă regretul că nu poate să ajungă la Tesalonic (2, 17-20) și îl trimite pe Timotei, care îi aduce vești bune (3, 1-13). Urmează o serie de îndemnuri prin care Ap. Pavel le cere tesalonicenilor să aibă mereu dragoste de Dumnezeu, deoarece Îl au pe Duhul Sfânt și trebuie să întrețină dragostea frățească prin muncă (4, 1-12). Cât privește soarta defuncților, apostolul îi liniștește pe cei îngrijorați (4, 13-18). În continuare, apostolul adresează comunității îndemnul de a trăi ca fii ai luminii, în stare de priveghere, așteptând „ziua Domnului". Așa se edifică Biserica în unitate (5, 1-11). Tesalonicenii au îndatorirea de a-i trata cu respect pe conducătorii comunității și să verifice autenticitatea harismelor (5, 12-22). Finalul epistolei este tipic: apostolul îi salută pe destinatari și pe colaboratorii săi (5, 23-28).

Astăzi, în general, se admite că epistola ar fi fost scrisă în Corint. Comentatorii care privesc cu scepticism caracterul istoric al *Faptelor Apostolilor* încearcă să plaseze epistola în calendarul lucrării Sf. Pavel doar pe baza unei singure informații din *1Tesaloniceni* 2, 17 – 3, 13. Apostolul relatează că, după plecarea sa din mijlocul comunității creștine pe care tocmai o întemeiase, a dorit să se întoarcă acolo pentru a-i întări în mijlocul persecuției pe cei care sufereau. Însă „Satana" i-a încurcat planurile (2, 18). Urmează câteva detalii: cum a rămas singur în Atena (3, 1), de unde l-a trimis pe Timotei la Tesalonic ca să afle ce face Biserica de acolo (3, 2). Veștile bune pe care i le-a adus Timotei în momentul întoarcerii este ocazia scrierii acestei epistole (3, 6). Folosind o cronologie revizionistă a lucrării Sf. Pavel extrasă din epistole, unii dintre comentatori conchid că apostolul ar fi putut să scrie *1Tesaloniceni* la începutul anilor 40 d.Hr. O altă abordare, mult mai probabilă, plasează epistola la mijlocul anilor 50 d.Hr., în timpul celei

de-a treia călătorii făcută de Ap. Pavel. Aceasta este direcția pe care o admite și D. Moo în urma cercetării minuțioase pe care o face atât textului lucanic al *Faptelor Apostolilor*, cât și după compararea diverselor ipoteze pe care le-au avansat exegeții și criticii textuali[954].

De-a lungul timpului mulți părinți ai Bisericii s-au referit sistematic la textul epistolei. De exemplu, Sf. Ioan Gură de Aur, mai mult moralist decât un apărător fervent al îndoctrinărilor riguroase pe care le propune orice sistem dogmatic ce devine un fel de „matematică standardizată a Bisericii", interpretează textul din *1Tesaloniceni* 2, 15, în care Sf. Pavel vorbește despre mânia lui Dumnezeu împotriva celor care împiedică misiunea apostolică, în felul următor: „Mânia lui Dumnezeu este aproape. Acest lucru a fost predeterminat și profețit[955]". Apoi, reamintindu-le credincioșilor de istoria lui Noe și punând accentul pe scepticismul iluzoriu al celor care îl ascultaseră pe acesta afirmă, comentând textul din *1Tesaloniceni* 4, 16: „S-ar putea ca cineva să afirme că *Dumnezeu este* dragoste. Prin urmare, aceasta este doar o amenințare? Nu, aceste lucruri sunt adevărate! Ele se vor întâmpla[956]". Însă, pe parcurs, ascultătorilor care, cel mai probabil erau cuprinși de frică, le reamintește că, împotriva acestei tensiuni eshatologice, medicamentul cel mai eficient este să se gândească mereu la iad deoarece, în opinia sa, nu este posibil ca acea persoană care se gândește mereu la iad să mai poată face lucruri pentru care să merite pedeapsa veșnică. Metoda se va dovedi atât de eficientă încât, la aproape două milenii distanță, în epoca modernă, în spațiul monahal athonit, un monah de origine rusă, Sf. Siluan Athonitul, recent canonizat, îndemna ucenicii și, prin ei pe toți cei care îi auzeau mesajul, să își țină mintea în iad și să nu deznădăjduiască! Mesajul va fi cunoscut în Apus prin intermediul unuia dintre cei mai cunoscuți ucenici ai Sf. Siluan, arhimandritul Sofronie Saharov de la Essex.

Însă, desigur, acest clișeu secvențial care surprinde doar o schiță din ceea ce ar putea fi un tablou diacronic al exegezei epistolei către tesaloniceni nu ar fi complet dacă nu i s-ar adăuga câteva detalii care au în vedere tradiția exegetică occidentală. Or, sub acest aspect, întorcându-ne în timp, descoperim un real

[954] D.A. CARSON, Douglas J.MOO, *An Introduction to the New Testament*, p. 624.
[955] Anthony C. THISELTON, *1 and 2 Thessalonians Through the Centuries*, p. 4.
[956] Anthony C. THISELTON, *1 and 2 Thessalonians Through the Centuries*, p. 5.

interes din partea protestantismului reprezentat de ilustrul umanist Jean Calvin, sau în spațiul romano-catolicismului, Willem Hessels van Est, al cărui nume latinizat era Estius, a rămas cunoscut mai ales datorită comentariilor pe care le-a realizat corpusului paulin noutestamentar. Jacobus Arminius, cunoscut mai ales pentru opoziția pe care a manifestat-o față de predestinarismul contemporanilor săi calvini, Thomas Vincent Faustus Sadler, misionar și autor spiritual care, printre altele, a scris și o lucrare care viza soteriologia „A Guide to Heaven" (1672) sau Matthew Poole, sunt doar câteva nume celebre cărora le datorăm abordări asupra epistolei adresate tesalonicenilor.

Dar istoria interpretării textului epistolei în cultura europeană nu se oprește aici. De pildă, în secolul al XVIII-lea se remarcă autori precum: Jonathan Edwards, John Wesley sau John Newton. În secolul al XIX-lea se remarcă James Denney. La noi, o contribuție valoroasă a fost cea a părintelui profesor Haralambie Rovența de la București care, în 1938 publica o introducere și comentariu la epistola către tesaloniceni, utilă și astăzi.

În fine, importanța teologică a epistolei constă în faptul că prezintă fiecărei persoane câteva metode eficiente de a evolua pe calea sfințeniei. Potrivit epistolei fiecare persoană trebuie să devină „vas" viu, care să conțină Duhul lui Dumnezeu. Prezența Duhului Sfânt în viața creștinului cere, înainte de toate, un comportament moral adecvat, care presupune, pe de o parte, evitarea oricăror elemente ce contrastează cu Duhul sfințeniei lui Dumnezeu (abuzurile sexuale fiind considerate o impuritate), iar pe de altă parte, preocuparea pentru tot ce îl apropie pe creștin de Dumnezeu: iubirea frățească, munca cinstită, continuate de cinstirea lui Dumnezeu prin rugăciuni și mulțumire în fiecare celebrare liturgică ce are loc în mijlocul comunității.

Capitolul 1

1, 1

Prima epistolă adresată tesalonicenilor începe în stilul scrisorilor eleniste, cu menționarea expeditorului, a destinatarului, și un salut. ♦ „Siluan": trebuie identificat cu cel despre care dă mărturie Sf. Luca în *Fapte* 17, 4. Era unul dintre membrii de vază ai comunității creștine din Ierusalim, înzestrat cu darul profeției. Numele său este, probabil, forma latinizată a lui „Sila", cu toate că ar

putea fi un *cognomen* separat, ales pentru similaritatea lui. Rolul său, așa cum reiese din textele Noului Testament, ar fi acela de a-l înlocui pe Sf. Marcu, mai degrabă decât pe Barnaba. Nicăieri nu este precizat faptul că el ar fi pe aceeași treaptă cu apostolii (în contrast cu referirea la Barnaba din *Fapte* 14, 14) și poziția lui pare să fie de subordonare. Dacă ar putea fi plauzibilă varianta că el ar fi înlocuitorul lui Marcu, atunci textul ne oferă câteva amănunte în plus. Ev. Marcu era numit „slujitorul”, *‘hypēretēs’* apostolilor și aceasta poate indica faptul că el avea funcții similare îngrijitorilor sinagogii (*Luca* 4, 20) în a se îngriji de *Scripturi* și probabil de sulurile catehetice, care ulterior s-au trasnformat în evanghelia lui. Aceasta reprezintă numai o teorie asupra genezei celebrului document Q, identificat ca sursă de inspirație a Sf. Marcu. Acest „Siluan” îl va însoți pe Sf. Pavel prin Siria, Asia Mică, Macedonia și Tesalonic. Când Ap. Pavel a plecat la Atena, Sila a rămas la Berea și apoi i s-a alăturat lui Pavel în Corint (*Fapte* 16-18). ♦ „Timotei”: fiul unei mame de origine evreiască, care l-a și educat în spiritul tradiției iudaice, și al unui tată grec (*Fapte* 16, 1; *2Timotei* 1, 5). Nu știm când a devenit creștin, dar este logic să presupunem că s-a convertit în timpul primei călătorii misionare a Ap. Pavel, care a inclus Listra în itinerariul ei, și cu ocazia aceasta a fost martor la suferințele Sf. Pavel (*2Timotei* 3, 11). Este posibil ca mama sa, Eunice, să fi devenit creștină înaintea sa; cert este că lucrul acesta a avut loc înainte de cea de-a doua călătorie misionară a Sf. Pavel. Faptul că era timid din fire rezultă din câteva texte pauline în care creștinii din Corint sunt îndemnați să se poarte bine cu el și să nu îl disprețuiască (*1Corinteni* 16, 10-11). El a fost afectuos (*2Timotei* 1, 4) dar foarte temător (*2Timotei* 1, 7), având nevoie în repetate rânduri de numeroase îndemnuri de la părintele său în credință; este avertizat să nu cedeze la poftele tinereții și să nu-i fie rușine de a propovădui Evanghelia[957]. ♦ Sf. Vasile cel Mare se va referi în două rânduri la acest verset pentru a dovedi că, așa cum cei trei predicatori ai Evangheliei: Pavel, Siluan și Timotei au lucrat împreună în mod egal pentru răspândirea Evangheliei, văzuți ca un singur trup, la fel, cele Trei Persoane ale Sfintei Treimi sunt co-egale și lucrează împreună pentru mântuirea umanității[958]. ♦ Pentru Sf. Ambrozie de Milano, într-un comentariu pe care patristicienii îl datează cu aproximație în anul 380, cele trei nume

[957] J.D. DOUGLAS, *Dicționar Biblic*, p. 1290.
[958] Anthony C. THISELTON, *1 and 2 Thessalonians Through the Centuries*, p. 26.

menționate ar putea fi episcopi, adică supraveghetori ai comunității, însă afirmă că sensul pe care îl oferă aici Ap. Pavel e acela că ei ar fi apostoli. În privința cuvintelor „har vouă și pace, în Dumnezeu Tatăl și în Domnul Iisus Hristos", episcopul Mediolanului afirmă că aceste cuvinte nu sunt o iluzie, un procedeu literar, ci ele arată preaplinul harului lui Dumnezeu[959]. ♦ În perioada medievală, Beda Venerabilul (cca. 673-735) face trimitere la textele lui Augustin pentru argumentarea ideii că Ap. Pavel face distinție clară între sinagogă și Biserică. El arată că apostolii au numit întotdeauna orice adunare creștină „Biserică" pentru a o distinge de sinagoga iudaică[960].

1, 2-5

În original, vv. 2-5 formează o singură frază. Mulțumirile apostolului iau forma unei rugăciuni, în care este invocat numele lui Dumnezeu. În rugăciune, Sf. Pavel amintește de *éthos*-ul creștin al comunității din Tesalonic – credința lor activă, iubirea de care au dat dovadă și speranța lor solidă. ♦ Sf. Teodoret al Cirului (393 – 460 d.Hr.) subliniază faptul că Ap. Pavel a fost însoțit în Filippi, Tesalonic și Bereea de Siluan. El pune în legătură „harul" din v. 1 cu v. 2 și îl înțelege în deplinătatea sensului teologic, așa cum rezultă din lexiconul grec-englez al lui Lampe. El mai precizează că datoria principală a creștinului este aceea de a mulțumi mereu pentru cele primite de la Dumnezeu, la fel cum a procedat și Sf. Pavel[961]. ♦ Expresia „frați iubiți de Dumnezeu" (v. 4) reflectă afecțiunea pe care apostolul o nutrește față de ei. Termenul *adelphós*, folosit de 19 ori în *1Tesaloniceni*, reflectă o situație socio-religioasă a secolului I. Așadar, această comunitate iubită de apostol a fost vrednică să aibă parte de apreciere din moment ce, pentru comportamentul de care au dat dovadă, Însuși Dumnezeu îi iubește. Aici, expresia poate să se refere și la relația dintre YHWH și Israel; este pusă în lumină constanța iubirii lui Dumnezeu pentru tesaloniceni. Acea iubire este izvorul alegerii din partea lui Dumnezeu a Bisericii din Tesalonic. ♦ „v-a ales": expresia e bogată în nuanțe care fac aluzie la istoria mântuirii (*Deuteronom* 7, 6-8). În textul cu pricina, rațiunea pentru politica de război a Israelului o constituie alegerea și sfințenia lui, două teme religioase importante, care sunt direct

[959] Anthony C. THISELTON, *1 and 2 Thessalonians Through the Centuries*, p. 26.
[960] Anthony C. THISELTON, *1 and 2 Thessalonians Through the Centuries*, p. 27.
[961] Anthony C. THISELTON, *1 and 2 Thessalonians Through the Centuries*, p. 27.

legate de legământ. Israeliții erau un „popor sfânt” datorită relației lor speciale cu YHWH, care i-a pus deoparte, i-a separat (acesta este, etimologic vorbind, sensul cuvîntului „sfânt”: afierosit, separat de rest), așadar i-a ferit de practicile păgâne. Pentru a ne forma o imagine clară asupra ideilor Ap. Pavel, cel care fusese crescut și educat potrivit tradiției iudaice, este necesară raportarea la un substantiv ebraic, *segullah*, tradus prin „prețuit”, care descrie relația specială dintre YHWH și poporul Său prin faptul că el arată posesia. Cuvântul akkadian înrudit (*sikiltu*) este folosit în sigiliul unui tratat din Alalah, pentru a descrie regele drept „o posesiune păstrată ca o comoară” a Dumnezeului său[962]. Nu este o exagerare să credem că Sf. Ap. Pavel a avut în minte termenul acesta atunci când le scrie tesalonicenilor. La fel ca în cazul textului vechitestamentar unde evreii erau încurajați de autorul deuteronomist să fie ascultători față de întreaga Lege, Ap. Pavel adaptează o formă străveche la cerințele vremii sale, folosindu-o ca argument forte pentru sprijinirea comunității din Tesalonic. ♦ În v. 5, expresia „propovăduirea Evangheliei de către noi” sugerează, din perspectiva teologiei pauline, actul de proclamare al Veștii celei Bune. Ultima parte a versetului subliniază stilul de viață al apostolilor ca o importantă mărturie în favoarea autenticității mesajului lor. Ap. Pavel vrea să arate că forța evangheliei nu se sprijină exclusiv pe eficacitatea elocvenței sale personale, ci în puterea Sfântului Duh (*1Corinteni* 2, 1-5). ♦ Sf. Macarie Egipteanul s-a sprijinit pe v. 5 pentru a argumenta că deși omenirea este locuită și de demoni, ei nu pot fi alungați decât prin rugăciunea făcută „nu doar în cuvânt, ci și cu Duh Sfânt și cu multă încredințare[963]”.

1, 6

Și în acest caz, în textul grec este doar o singură frază. Versetul arată fidelitatea tesalonicenilor față de apostoli, pe care se străduiesc să îi urmeze. În momentul în care tesalonicenii s-au făcut imitatori ai lui Hristos și ai Ap. Pavel, au devenit la rândul lor modele pentru alți credincioși.

1, 7

Este descrisă în termeni entuziaști, folosind hiperbola, misiunea încununată de succes din Macedonia și Ahaia. ♦ Macedonia este un ținut așezat în centrul

---

962 Peter C. CRAIGIE, *Deuteronomul*, p. 204.
963 Anthony C. THISELTON, *1 and 2 Thessalonians Through the Centuries*, p. 27.

câmpiilor golfului Tesalonic, care urcă pe marile văi ale râurilor până în Munții Balcani. Aceste ținuturi erau renumite în mod special pentru cherestea și pentru metalele prețioase. Țara a fost condusă în Antichitate de cavalerii care aparțineau unei dinastii elenizate; regii Macedoniei au dominat afacerile Greciei începând cu cel de-al patrulea secol î.Hr. apoi, dinastiile de după Alexandru Macedon au domnit pretutindeni în Mediteraneana de Răsărit, până când au fost întrecute în superioritate de romani[964]. În timpul Sf. Pavel, Macedonia era o provincie cu o populație în majoritate rurală, care trăia din agricultură. Pe lângă calamitățile naturale, culturile erau distruse de frecventele lupte împotriva barbarilor și de luptele civile. Mai mult decât atât, August, pentru dezafectarea centrelor urbane latine supraaglomerate, a decis trimiterea veteranilor în provincii în calitate de colonii, împroprietărirea lor făcându-se din proprietățile băștinașilor. Acestea sunt câteva aspecte care explică sărăcia macedonienilor. Apostolul a fost mereu nerăbdător să se întoarcă în Macedonia, mai ales pentru că locuitorii de aici au contribuit de bunăvoie la ajutoarele pe care apostolul le-a solicitat pentru sprijinirea Bisericii din Ierusalim. (*2Corinteni* 8, 1-4). ♦ Ahaia era o regiune mică din Grecia, pe coasta de S a golfului Corint, care a dat de două ori numele întregii țări. În screrile lui Homer, grecii sunt numiți frecvent „ahei[965]". ♦ Sf. Policarp al Smirnei face aluzie la acest verset atunci când mergea spre martiriu și spunea: „Mă bucur foarte mult pentru că am urmat exemplul iubirii adevărate[966]". ♦ Sf. Teodoret al Cirului afirma că ardoarea pentru credință a tesalonicenilor este urmată pretutindeni (în comunitățile creștine), de asemenea, Ap. Pavel le oferă cea mai mare onoare atunci când îi consideră imitatori ai apostolilor[967]. ♦ Rabanus Maurus amintea, în perioada medievală, că intenția principală a Sf. Pavel era aceea de a înlocui tristețea cu bucuria, amintind cititorilor că suferința Îl imită pe Domnul prin raportarea la Cruce. Bucuria creștinilor poate fi susținută prin Înviere. Într-o predică cu ocazia sărbătrorii *Rusaliilor* care s-a păstrat în limba latină, Rabanus spunea celor care îl ascultau că această sărbătoare îi făcuse pe primii creștini persecutați să *ardă* de dragoste pentru Hristos și, prin urmare,

---

964 J.D. DOUGLAS, *Dicționar Biblic*, pp. 784-785.
965 J.D. DOUGLAS, *Dicționar Biblic*, p. 17.
966 Anthony C. THISELTON, *1 and 2 Thessalonians Through the Centuries*, p. 39.
967 Anthony C. THISELTON, *1 and 2 Thessalonians Through the Centuries*, p. 41.

ajuta primele comunități creștine să rămână statornice în credință, chiar dacă acest lucru presupunea acceptarea suferinței[968].

1, 9

Pentru Ap. Pavel, convertirea la Dumnezeul viu și adevărat are o implicație hristologică și eshatologică. „Dumnezeului viu și adevărat": Orizontul Sf. Pavel face în așa fel încât astfel de termeni să aibă, în mintea sa, o semnificație, de departe, foarte bogată. Afirmația că Dumnezeu este „viu", deci că El trăiește, este o definiție biblică care se referă la activitatea Sa în istoria umanității și, în același timp, la rolul Său de Creator. ♦ Sfântul Vasile cel Mare, în tratatul intitulat „Despre Sfântul Duh", citează versetul acesta, afirmând că sensul este acela al întoarcerii de la închinarea la idoli, la credința autentică în Sfânta Treime, pe care credinciosul o află în ritualul Botezului, dar și în celebrările liturgice[969]. ♦ Fratele mai mic al Sf. Vasile, Grigorie de Nyssa, se raportează la același citat, însă pentru un scop diferit. El polemizează cu Eunomie care confundă realitatea cu non-realitatea, așadar cu aparența. Or, îndemnurile sale sunt clare: îi îndeamnă pe creștini să fugă de învățătura falsă și superstițioasă a celor care conferă idolilor titulatura de divinități[970].

1, 10

Acest verset este un adaos creștin la categoriile tradiționale ale apologeticii elenistico-iudaice. „Fiul" este folosit ca titlu pentru Hristos Cel Înviat (*Romani* 1, 4); un astfel de titlu nu mai apare în alt loc în această epistolă. Expresia „pe care L-a ridicat din morți" este formula unei vechi mărturisiri de credință. De fapt, în textele Vechiului Testament cu care, desigur, Sf. Pavel era familiarizat, Tatăl este văzut ca Eliberatorul suprem. ♦ Joseph Ratzinger, fostul pontif Benedict al XVI-lea, într-un volum dedicat exegezei *Crezului* apostolic preciza: „Iubirea totală a lui Iisus față de oameni, iubirea care l-a dus pe cruce, devine desăvârșită atunci când se revarsă complet asupra Tatălui, devenind mai tare ca moartea tocmai datorită faptului că este, în același timp, absorbită de el[971]".

---

968 Anthony C. THISELTON, *1 and 2 Thessalonians Through the Centuries*, p. 41.
969 Anthony C. THISELTON, *1 and 2 Thessalonians Through the Centuries*, p. 40.
970 Anthony C. THISELTON, *1 and 2 Thessalonians Through the Centuries*, p. 40.
971 J. RATZINGER, *Introducere în creștinism*, p. 212.

Capitolul al 2-lea

2, 1-12

Cel de-al doilea capitol debutează cu o mărturisire autobiografică a Ap. Pavel. Exegeții din deceniile trecute prezentau fragmentul ca *apologie*, ca și cum apostolul însuși avea nevoie să se apere. Însă, așa cum arată comentariile mai noi, analogia între prezentarea pe care Sf. Pavel și-o face sieși în această pericopă și descrierile pe care unii filozofi eleniști le-au oferit despre ei înșiși, ne determină, pe bună dreptate, să considerăm vv. 1-12 ca o „mărturisire autobiografică", asemănătoare, sub unele aspecte, mărturisirilor lui Ieremia. Chiar și acum, de exemplu, orice lider creștin, orice „păstor de suflete" responsabil, ar fi tentat să ofere, în caz că ar părăsi cel puțin temporar comunitatea, câteva explicații despre motivele care l-au determinat să îi părăsească pe cei pe care îi păstorea.

F.F. Bruce împarte pericopa în trei părți: vizita misionară (2, 1-4), comportamentul misionarului Pavel (2, 5-8) și exemplul său (2, 9-12). Acesta este un mod remarcabil de a prezenta starea de fapt a evenimentelor, așa cum le-a perceput apostolul[972].

2, 1

Prin folosirea unei litote și a unui verb la perfect, *oidate*, „știți", Sf. Pavel observă cu satisfacție că opera sa de evanghelizare este încununată cu succes. El face apel la experiența tesalonicenilor ca probă a incisivității anunțului evangheliei sale. ♦ Jean Calvin remarca, pe bună dreptate, că modul în care preferă Ap. Pavel să le amintească tesalonicenilor despre timpul în care le-a fost alături vestindu-le noua învățătură creștină, a fost o perioadă a experiențelor în care ei au putut să își dea seama că, de fapt, Dumnezeu, nu apostolul i-a chemat la credință. Predica sa nu a fost sortită eșecului, în ciuda umilințelor pe care le-a îndurat la Filippi[973].

2, 2

Prin faptul că dorește să reamintească suferințele pe care le-a îndurat „cu mare luptă", apostolul nu evită să folosească o imagine din lumea atletică, prin care descrie răspândirea evangheliei. Motivul luptei, amintește de literatura unora

[972] Anthony C. THISELTON, *1 and 2 Thessalonians Through the Centuries*, p. 51.
[973] Anthony C. THISELTON, *1 and 2 Thessalonians Through the Centuries*, p. 59.

dintre filozofii stoici și cinici, care comparau dezbaterile filozofice cu luptele de gladiatori. ♦ John Wycllife (1333-1384) sugera că, de fiecare dată când se raportează la cuvântul lui Dumnezeu transmis prin intermediul Scripturii, orice predicator este dator să își fundamenteze predica pe autoritatea Scripturii, fără să denatureze sensul de acolo. Aceasta înseamnă, bineînțeles, o *mare luptă*, un efort considerabil pe care orice păstor este chemat să îl facă[974].

2, 7

Edițiile românești au v. 7 inclus în v. 6. Însă, în textul grec al Noului Testament (*Nestle-Aland*[26]), în v. 7 este vorba despre pluralul cuvântului „apostol": „apostoli". Sf. Pavel folosește pluralul pentru că, deși el este autorul moral al textului epistolei, totuși cei care l-au ajutat în misiune, Timotei și Siluan, nu pot fi înlăturați; și datorită lor, misiunea în cetatea tesalonicenilor a fost un real succes. ♦ Prin folosirea unei metafore compozite, aici, Ap. Pavel descrie situația apostolilor în mijlocul comunității din Tesalonic. Este folosită imaginea unei doici care, cu multă dragoste are grijă de copiii ce îi sunt încredințați. ♦ Problemele textuale nu se opresc aici. Unele variante ale textului grecesc conțin *ēpioi*, care exprimă un lucru delicat. Manuscrisele care prezintă această corectură a textului sunt: *Codex Sinaiticus*, *Codex Alexandrinus*, *Codex Bezae Cantabrigiensis, Manuscrisul 044*, datat cu aproximație în sec. IX/X, descoperit la Muntele Athos, precum și în majoritatea manuscriselor latine ale *Vulgatei*. Oricare ar fi varianta corectă, deci cea considerată a fi cât mai apropiată posibil de textul original, ideea este că tesalonicenii n-au fost supuși niciunui fel de greutate.

2, 9

Recursul la tematica amintirilor îi invită pe tesaloniceni să aibă în vedere în mod real conduita apostolilor în mijlocul lor. Sf. Pavel le amintește că apostolii s-au mulțumit cu ceea ce au avut. De altfel, în iudaism, rabinii de regulă exercitau o profesiune dar, probabil, Sf. Pavel folosea spațiul pentru fabricat corturi (*Fapte* 18, 3) ca loc de vestire a evangheliei. ♦ Sf. Ambrozie de Milano comentează v. 9 în sensul că Ap. Pavel reamintește aici ceea ce deja este cunoscut din *Faptele Apostolilor*: el arată că Sf. Pavel dovedește prin lucrarea sa catehetică și evanghelizatoare că orice misiune apostolică trebuie să urmeze principiile

---

974 Anthony C. THISELTON, *1 and 2 Thessalonians Through the Centuries*, p. 57.

tradiționale pe care el și colaboratorii săi le-au urmat. Ideea vine să arate diferențele dintre adevărații misionari și (pseudo)apostoli[975]. ♦ Fer. Augustin va face aluzie la același verset. Pentru el, propovăduirea cuvântului lui Dumnezeu „zi și noapte" este un exemplu sugestiv și o pildă pentru monahii copiști. Ei nu trebuie să deplângă sau să se sustragă activității omiletice motivând extenuarea muncii de copist, ci trebuie să îl aibă exemplu pe apostol care punea misiunea mai presus decât orice[976].

2, 10

Termenii „sfânt, drept, fără cusur" sunt, probabil, sinonimi. Folosirea unei astfel de repetiții de sinonime este caracteristică unui stil oratoric care se întâlnește frecvent în această epistolă (de exemplu, 1, 5; 2, 3). ♦ Rabanus Maurus spunea, făcând aluzie la acest verset că, atunci când apostolii predicau cuvântul lui Dumnezeu, auditorii îl primeau ca și cum ar fi venit din însăși gura Domnului[977].

2, 11

O altă imagine folosită de Sf. Ap. Pavel. Aici este nuanțat raportul apostolului în ceea ce-i privește pe tesaloniceni. Dacă mamele îi hrănesc pe prunci (v. 7), atunci tații îi instruiesc.

2, 12

Îndemnul: „să viețuiți într-un chip vrednic de Dumnezeu" are de-a face cu conduita (*peripatîn,* „a merge", reflectă ebraicul *hālak*, ca descriere a comportamentului uman) fiilor (4, 1-2). Scopul unei astfel de instrucțiuni este acela ca tesalonicenii să poată răspunde fidel la chemarea lui Dumnezeu și să intre în Împărăția sa și în Slava Sa. *Basileía* este un cuvânt rar folosit de Sf. Pavel, dar apare frecvent la evangheliștii sinoptici. Atât „Împărăția", cât și „slava" se referă la finalul eshatologic.

2, 13

Ap. Pavel mulțumește repetând ideile conținute în 1, 2-10. ♦ Expresia: „luând cuvântul lui Dumnezeu pe care l-ați auzit de la noi" redă, în traducere, o

---

975 Anthony C. THISELTON, *1 and 2 Thessalonians Through the Centuries*, p. 68.
976 Anthony C. THISELTON, *1 and 2 Thessalonians Through the Centuries*, p. 69.
977 Anthony C. THISELTON, *1 and 2 Thessalonians Through the Centuries*, p. 70.

expresie dificilă în textul grec original. În greacă, folosirea unui termen tehnic, *paralabóntes*, „primind”, indică primirea unei învățături tradiționale (*1Corinteni* 15, 1-3), aici, utilizarea termenului servește la evidențierea faptului că Evanghelia („cuvântul lui Dumnezeu”, *Romani* 9, 6; *1Corinteni* 14, 36; *2Corinteni* 2, 17; 4, 2) provine de la Dumnezeu printr-un mesaj predicat.

2, 14

Apostolul dorește ca, așa cum Bisericile din Macedonia și Ahaia au imitat Biserica din Tesalonic (1, 7), așa și Biserica din Tesalonic a imitat Bisericile lui Dumnezeu care sunt în Iudeea. Mișcarea evangheliei este determinată de cuvânt și exemplu. ♦ „Bisericilor lui Dumnezeu”: este foarte posibil ca expresia să reflecte termenul ebraic *qehal YHWH*, care are sensul de „adunare a lui Dumnezeu”, ce inițial desemna comunitatea din Ierusalim (*1Corinteni* 15, 9; *Galateni* 1, 3). Prin extensie, ea a fost aplicată și la alte Biserici, în special celor din Iudeea.

2, 16

Expresia „astfel încât păcatele lor să ajungă întotdeauna până la culme” este scrisă în termeni cu care orice iudeu era familiarizat (*Deuteronom* 8, 23; *2Macabei* 6, 13-16) care exprimă o viziune specifică a istoriei. Dumnezeu a stabilit anumite momente pentru pedepsirea păcatelor și altele pentru recompensarea celor drepți. Tabloul pedepselor este un puteric semn al dezaprobării lor divine. Limbajul Sf. Pavel reflectă o viziune apocaliptică. Folosirea limbajului apocaliptic aici face imposibilă afirmația că aici s-ar face aluzie la un anume eveniment istoric (de exemplu, unele din acele tumultoase evenimente petrecute în jurul anului 49 d.Hr: foametea, edictul împăratului Claudiu de a-i expulza pe iudei din Roma, masacrul din atriumul Templului în ziua de Paști). Cei care interpretează vv. 13-16 ca o interpolare, identifică frecvent distrugerea Ierusalimului ca eveniment ce manifestă mânia divină. ♦ Dante Alighieri în „Infernul” face aluzie la mânia divină care transpare și în textul paulin adresat tesalonicenilor. Pentru Dante cele trei moduri de existență din viața de apoi sunt: iadul, purgatoriul și paradisul. În adâncul infernului, conform lui Dante, își vor găsi plata și cei care au persecutat în numele divinității[978]. (cf. THISELTON, 2011, p. 71).

---

[978] Anthony C. THISELTON, *1 and 2 Thessalonians Through the Centuries*, p. 71.

Capitolul al 3-lea

3, 1-2

Primele versete ale capitolului al treilea vorbesc despre misiunea lui Timotei în cadrul comunității tesalonicenilor, acesta fiind practic „portavocea" Ap. Pavel. Dacă în primul verset accentul cade pe dorința arzătoare a apostolului de a reveni în mijlocul tesalonicenilor, al doilea verset este expunerea misiunii, care conține vestea misiunii, o descriere a documentelor de acreditare ale emisarului și scopul misiunii. Expresia „fratele nostru și slujitorul lui Dumnezeu și ajutorul nostru în vestirea Evangheliei lui Hristos" arată relația dintre emisar și ceilalți apostoli, și relația sa cu Dumnezeu.

3, 3

Finalul versetului arată care este de fapt scopul misiunii: acela de a oferi tesalonicenilor o susținere pentru ca să poată persevera în credință în mijlocul tulburărilor eshatologice.

3, 6

Din moment ce Sf. Pavel și colaboratorul său, Silvan, ajung la Corint, Timotei devine mesagerul veștii celei bune.

3, 8

Aici, folosirea expresiei „voi stați apăsat în Domnul" se referă la fidelitatea pentru credință, păstrarea cu sfințenie a îndatoririlor creștine (*1Corinteni* 16, 13; *Galateni* 5, 1; *Filipeni* 1, 27). Următoarele două versete sunt, de fapt, un rezumat al rugăciunii Ap. Pavel în favoarea tesalonicenilor și introduce, în același timp, o rugăciune de mijlocire (vv. 11-13). Motivarea mulțumirii sale (1, 2-5) este acum perseverența constantă a tesalonicenilor în credință.

3, 10

Aici, printr-o rugăciune heterogenă, Ap. Pavel, printr-un amestec de mulțumire și de implorare, redă dorința apostolilor de a-i revedea pe tesaloniceni: „rugându-ne cu prisosință noapte și zi [ca să ajungem] a vedea fața voastră".

3, 11-13

Versetele sunt unitare din moment ce exprimă o rugăciune de mijlocire. Vechiul stil epistolar interzicea includerea unei rugăciuni explicite în textul unei scrisori,

de aceea rugăciunea este exprimată aici voalat, în formă de binecuvântare. Ea conține trei cereri: o vizită de schimb, o creștere în iubire din partea tesalonicenilor și o deplină realizare a vieții creștine.

Capitolul al 4-lea

4, 1

„În rest, vă rugăm așadar și vă îndemnăm”: Printr-o expresie de tranziție „în rest”, apostolul face introducerea unor vereste în care apare limbajul diplomatic, acolo unde Sf. Pavel include autoritatea sa. Izvorul acesteia este Însuși Iisus Hristos, numit aici „Domnul Iisus”. În continuare, apostolul reamintește tesalonicenilor vechea sa învățătură, identificată cu o doctrină tradițională, prezentată explicit în cadrul unei împletituri de referiri tipic iudaice: dubla repetiție a verbului „a se comporta” (lit. „a umbla”, *halak*), în sensul de a acționa moral, comportament care îi face pe aceia care și-l însușesc să fie plăcuți înaintea lui Dumnezeu, adică o acțiune care are ca obiectiv ascultarea față de poruncile pe care ni le-a oferit Dumnezeu. Aici, atitudinea apostolilor este strict pastorală: el recomandă și îndeamnă.

4, 4

Prin îndemnul adresat bărbaților din Tesalonic, cărora li se cere să „știe a-și dobândi o femeie în sfințenie”, sunt oferite îndemnuri pentru o viață cumpătată, lipsită de pericolele desfrânării. ♦ Din punct de vedere filologic, aici se impune o mică precizare de natură traductologică. În prezenta ediție critică, textul este tradus urmărindu-se sensul inițial al expresiei: *Skeûs ktâsthi* care reflectă o expresie ebraică ce însemna „a-și lua soție”, dar unii exegeți interpretează metafora apostolului Pavel în sensul de „a-și menține propriul trup” sub control. Oricum, sensul ebraic este mult mai apropiat de realitate deoarece Sf. Pavel fusese educat după principiile rabinice și, bineînțeles, atunci când scria astfel de recomandări, se referea, în principal, la sensul conferit de învățătura iudaică.

4, 6

Aici, Ap. Pavel, în sensul păstrării castității pe care o recomandase anterior, spune: „nimeni să nu calce și să nu nedreptățească pe fratele său în privința aceasta”: ad litteram: „în acest fapt”. Unii exegeți interpretează *tò prâgma* ca

„probleme economice". ♦ În acea perioadă adulterul era considerat ca o violare a drepturilor pe care le avea soțul, chiar dacă unii exegeți consideră că această frază face aluzie la frauda în afaceri.

4, 9-10

„Cât despre iubirea de frați": prin aceste cuvinte, Ap. Pavel introduce o nouă tematică (*philadelphía*) prin utilizarea unor formule clasice („cu privire la") și o pune în relief printr-o preterițiune. Iubirea față de coreligionari este pecetea garanției unei existențe creștine autentice (*Romani* 12, 10; *Ioan* 13, 34; 15, 12-17) și, cel puțin în primele veacuri creștine, era o tematică a catehezei baptismale. Termenul *philadelphía* nu exclude iubirea față de cei care trăiesc în afara comunității; mai mult, ea trebuie chiar să se exteriorizeze (3, 12). Atitudinea apostolilor continuă să se miște în planul recomandărilor pastorale. ♦ Exortația continuă în v. 10 prin folosirea autoritativă a termenilor „vă îndemnăm".

4, 11

Un oximoron, „să râvniți a fi în liniște" induce o idee de tipul: „a avea ambiția de a nu avea ambiții" și, în această situație, denotă o exagerare voită a autorului epistolei. Chiar dacă unii exegeți consideră pasajul ca fiind o aluzie la curentul gnostic, trădând fanatismul membrilor acestei grupări apărute în mediile creștine, nu e necesar totuși să ajungem la această concluzie. Apostolii îi îndeamnă doar pe tesaloniceni să rămână în noua lor condiție religioasă. Ca o expresie concretă a solicitudinii lor reciproce, tesalonicenii sunt îndemnați să rămână atenți fiecare la propriile ocupații.

4, 13-18

În cele cinci versete se introduce prima revelație apocaliptică: parusia. Pericopa este ușor de împărțit în patru secțiuni, care corespund celor patru fraze din care este compus textul grec: anunțul tematic și scopul expunerii (v. 13); amintirea mărturisirii de credință și o afirmație în jurul implicației sale (v. 14); o explicație bazată pe un cuvânt al Domnului (vv. 15-17); exortația finală (v. 18). ♦ Tematica „cei morți" este introdusă într-o manieră convențională: este vorba despre o imagine biblică pentru a-i defini pe defuncți (*Psalm* 13, 4; cf. LXX). Ap. Pavel are în vedere, probabil, doar pe creștinii care au murit (v. 16). Evident, unii creștini

din Tesalonic muriseră în perioada intermediară între evanghelizare și vizita lui Timotei. Kerigma apostolică nu era îndreptată asupra considerațiilor despre moarte, ci se centra exclusiv pe Învierea lui Hristos. Lipsa de speranță poate să fi conținut, cu siguranță, la creștinii din Tesalonic, un element legat de destinul lor personal. Ceilalți pot să nu spere, dar la creștini se așteaptă să fie un popor al speranței.

Capitolul al 5-lea

5, 1-11

Pericopa poate fi împărțită în trei subunități: anunțul tematic (vv. 1-3); parenezele (vv. 4-10); exortația concluzivă (v. 11). Pentru faptul că această pericopă apare ca o dublură a lui 4, 13-18, chiar dacă dintr-o perspectivă diferită, unii exegeți o consideră o interpolare cu rol corector inserată în epistolă de un redactor tardiv. E de preferat să interpretăm întreaga pericopă ca o completare a versetelor cu pricina din cap. 4. Acolo Ap. Pavel încredințase lui Dumnezeu destinul celor morți, aici el se gândește la implicațiile *éschatonului* care-i privesc pe cei vii.

5, 2

Imaginea a ceea ce apostolul prezintă ca fiind „ziua Domnului" e luată din tradiția profetică (*Amos* 5, 18; *Ioil* 2, 1) și folosită în literatura noutestamentară (*Fapte* 2, 20; *1Corinteni* 5, 5). În epistolele pauline târzii se identifică cu „ziua Domnului Iisus" (*Filipeni* 1, 6-10). Natura tradițională a „zilei Domnului" are ca *kýrios* = Dumnezeu, mai degrabă decât Iisus. Speculația despre adăugarea de la sfârșitul timpului este un semn distinctiv al unei viziuni apocaliptice a lumii; unele epistole apocaliptice se focalizează asupra venirii sfârșitului prin periodicizarea istoriei umane (*Daniel* 9, 2; 24-27; *4Ezdra* 14, 5).

5, 8

Cele două imagini militare ale platoșei și coifului sunt luate din îmbrăcămintea războinicului și reprezintă o adaptare a lui *Isaia* 59, 17. Caracterizând existența creștină prin credință, iubire și speranță, aceste imagini pot sugera faptul că creștinii sunt implicați într-o confruntare finală, eshatologică. Mulți exegeți consideră că această exortație reflectă cateheza baptismală.

5, 9

Ideea că Dumnezeu „ne-a sortit" să devenim ca un fel de pradă a urgiei este o expresie semitică pe care Ap. Pavel o folosește pentru a afirma că creștinii sunt sortiți (dar nu predestinați) la mântuire (spre deosebire de mânia eshatologică). Mântuirea le este oferită prin Iisus Hristos (1, 10). Relația specială care intervine între creștini și Domnul este terenul mântuirii lor.

5, 15

O exortație simplă referitoare la cum să ne servim de înșelăciune se găsește și în *Romani* 12, 17. Creștinii sunt îndemnați să practice milostenia, ea este îndreptată atât spre membrii comunității creștine, cât și spre cei străini.

5, 16

„Cu bucurie fiți totdeauna": expresia este în conformitate cu textul din *Filipeni* 4, 4; bucuria este rod al manifestării Sfântului Duh în viața comunității (*Galateni* 5, 22; cf. *Romani* 14, 17).

5, 17

Îndemnul la rugăciune necontenită se reflectă și în literatura lucanică (*Luca* 18, 1). Dacă ținem cont de interesul particular al Sf. Luca pentru întârzierea Parusiei, este posibil să recunoaștem influența sa discretă și în *Luca* 18, 1-8; chiar dacă și pentru el, întoarcerea Domnului ar părea întârziată în mod nedeterminat, nu trebuie nici în acest caz permisă o relaxare atunci când este vorba despre speranță, rugăciune și pregătirea relativă pentru așteptarea eshatologică.

5, 23

O a doua rugăciune de bun augur are aspectul unei binecuvântări omiletice. Cele două părți ale sale sunt caracterizate de un paralelism de sinonime, adică acel conținut de bază este același în fiecare dintre cele două părți. „Dumnezeul păcii": reprezintă un epitet tradițional (*Judecători* 6, 24) reluat de Ap. Pavel (*Romani* 15, 33; *1Corinteni* 14, 33). Toate binecuvântările provin de la Dumnezeu, inclusiv sfințirea adusă la ultima sa împlinire (4, 1-8). ♦ O a doua parte a rugăciunii urmează pasivul teologic pentru a vorbi despre definitiva împlinire a mântuirii (adică, Parusia). ♦ Expresia: „întreg duhul și sufletul și trupul vostru" a fost îndelung dezbătută de exegeți. Din antichitate până acum exegeții au sugerat că aici

este prezentă o concepție antropologică tripartită. Mai potrivită ar fi părerea după care cei trei termeni intenționează să desemneze persoana umană în ansamblul său, sub un aspect sau altul. Această viziune ar fi mai coerentă cu tipica antropologie iudaică, unde „duhul” identifică în esență persoana în calitate de creatură. Alți exegeți ar înclina să vadă persoana umană definită ca „suflet și trup”, în timp ce ar trebui o nuanță independentă termenului spirit.

XIII.
Epistola *2Tesaloniceni* – Introducere și note filologico-teologice (C. Coman)

Deși majoritatea bibliștilor nu au contestat autenticitatea primei epistole scrisă de Ap. Pavel tesalonicenilor, în privința celei de-a doua epistole, mult mai scurte decât prima, lucrurile nu sunt atât de simple. Majoritatea bibliștilor din mediul protestant admit, în urma analizei vocabularului, că textul acestei epistole nu aparține Sf. Pavel, ci a fost pus sub autoritatea sa. Dar, până la o concluzie finală în acest sens, este necesar să știm care a fost locul epistolei de-a lungul vremii în canonul Noului Testament.

Este interesant faptul că, în epoca modernă, biblistul D. Moo se întreabă, justificat, dacă titlul epistolei este potrivit. Desigur, în textul original al cărților care compun textul Noului Testament, nu există titluri pentru aceste scrieri, ele au fost adăugate în momentul colectării acestor scrieri. Atunci când s-a fixat denumirea acestor epistole în felul pe care îl cunoaștem astăzi, intenția a fost, probabil, aceea de a crea o relație de interdependență, indicând o relație cronologică între cele două scrieri. Dar a fost oare corect acest raționament? Anumiți comentatori consideră că nu. Ideea că *2Tesaloniceni* a fost scrisă înainte de *1Tesaloniceni* a avut de-a lungul timpului mulți susținători, printre care T.W. Manson, profesor de critică biblică la Universitatea din Manchester[979]. Foarte interesantă este în acest sens „teoria Gamble”. Aceasta susține că, atunci când au fost colectate epistolele care fac parte din corpusul paulin, ele au fost folosite în formatul Codex deoarece, pentru a fi incluse – așa cum era obiceiul în timpul Vechiului Testament – pe un sul, necesita o muncă titanică și o perioadă de timp considerabilă pentru finalizarea redactării. Astfel, inovarea tehnologiei vremii respective a reprezentat șansa acestor epistole de a fi reunite într-un singur volum. Privit în detaliu, argumentul este plauzibil deoarece: potrivit calculelor lui Gamble, de exemplu, conținutul papirusului P^{46} care conține epistolele pauline, datat cu

---

[979] D.A. CARSON, Douglas J.MOO, *An Introduction to the New Testament*, p. 624.

aproximație în anul 200 d.Hr., în cazul în care ar fi fost inițial un sul, ar avea o lungime de aproximativ 2806 cm. Chiar în cazul în care *Epistola către Evrei*, a cărei paternitate este încă în discuție în mediile biblice, ar fi fost înlăturată, sulul tot ar fi avut 2400 de cm. Concluzia lui Gamble este că epistolele pauline au fost colectate și păstrate în codexuri. Aceasta a fost forma în care au fost cunoscute epistolele în Biserica timpurie.

Cu toate acestea, ce știm despre perioada imediat următoare atunci când, datorită creșterii numerice a comunităților, desigur, numărul codexurilor a trebuit să crească? Încă din secolul al II-lea există suficient de multe dovezi care atestă diferite colecții de codexuri. Ce s-a întâmplat până atunci este mai puțin sigur. Există câteva presupuneri notabile în acest sens. O ipoteză interesantă este cea formulată de Günther Zuntz, clasicist, filolog, profesor de limbă greacă și biblist. Profesorul Zuntz a început cercetarea asupra textului epistolelor prin raportarea la doi Părinți din perioada primară a Bisericii: Sf. Clement Romanul și Sf. Ignatie al Antiohiei. Cel din urmă, care scrie la câțiva ani după Sf. Clement, face referire la corpusul paulin, însă Sf. Clement nu îl menționează. Pe de altă parte, unii bibliști, susțin că referințele din scrisoarea *1Clement* la texte din *Romani*, *1Corinteni* sau *Evrei* reflectă existența unei colecții de scrieri pauline la Roma. Alte colecții mai mici au circulat prin metoda de schimb între comunitățile creștinilor care erau reduse numeric până când, în cele din urmă, epistolele pastorale au fost adăugate corpusului pe la mijlocul secolului al II-lea, iar colecția de 14 scrieri pauline a fost din ce în ce mai mult luată în considerare[980]. Desigur, ipoteza profesorului Zuntz este ciudată și, din moment ce este foarte dificil de demonstrat cu argumente solide din punct de vedere istoric existența unor codexuri care conțineau epistolele pauline la Roma, ea rămâne doar la stadiul de simplă presupunere.

Totuși, teoriile de mai sus nu sunt inutile. Dacă în cele mai vechi colecții de codexuri cunoscute se dovedește că textul epistolei *2Tesaloniceni* a fost așezat imediat după textul epistolei *1Tesaloniceni*, avem motive să presupunem că s-a procedat în felul acesta doar pentru că *1Tesaloniceni* este scrisă înaintea epistolei *2Tesaloniceni*?

---

[980] D.C. PARKER, *An Introduction to the New Testament Manuscripts and their texts*, p. 251.

La o cercetare mai atentă asupra acestor aspecte, într-un tabel cronologic, profesorul M.C. Tenney arată că această epistolă a fost citată ca fiind autentică atât de Părinți ai Bisericii ca Sf. Policarp al Smirnei, Sf. Iustin Martirul și Filozoful, Sf. Clement Alexandrinul, apologetul Tertulian și marele dascăl alexandrin Origen, cât și de către unele concilii ca cele de la Cartagina (397) și Hippo (419), prin urmare, acestea sunt câteva motive preliminare care ne fac să credem că textul epistolei era recunoscut ca având autoritate[981].

Pe de altă parte, în privința datării și, implicit, a ordinii canonice, foarte important este *Codex Fuldensis* (sec. VI d.Hr.). Codexul este un manuscris al Noului Testament, bazat pe traducerea latină a *Vulgatei*. În acest manuscris există prologurile marcionite la epistolele pauline. Din moment ce astăzi se știe că ereziarhul Marcion a avut o contribuție semnificativă în vederea stabilirii canonului noutestamentar, este forte important, în privința stabilirii unei date la care a fost scrisă epistola *2Tesaloniceni* să ne raportăm la aceste prologuri care apar și în ediția latină a Noului Testament întocmită de WORDSWORTH-WHITE, apărută în 1913 (p. 41). Acolo, pe baza celor mai timpurii manuscrise, textul epistolei *2Tesaloniceni* este așezat imediat după cel din *1Tesaloniceni*.

Încă un argument forte pentru stabilirea datei la care a fost scrisă epistola este furnizat de v. 15 din *2Tesaloniceni* unde Ap. Pavel pare să sugereze că le-a scris deja o epistolă tesalonicenilor. Aceste argumente ne fac să credem, la fel ca majoritatea cercetătorilor și a exegeților moderni că, epistola a fost scrisă după o perioadă considerabilă de timp față de prima. Schimbarea stilului nu înseamnă neapărat că textul ar fi scris de un oarecare predicator creștin și pus sub autoritatea Ap. Pavel ci, mai degrabă înseamnă că între timp, în comunitatea creștinilor din Tesalonic, au intervenit câteva schimbări, ceea ce impune, desigur, o schimbare de tonalitate și de conținut. Ca dată la care a fost scrisă este propus anul 51 d.Hr.

Scopul care l-a determinat pe apostol să scrie cea de-a doua epistolă pentru această comunitate este acela că veștile pe care le primise între timp nu erau tocmai bune. Auzise despre persecuțiile asupra creștinilor de aici și, mai mult

[981] Merrill C.TENNEY, *Studiu al Noului Testament*, trad. de Livius Percy, Ed. Cartea Creștină, Oradea, 2008, p. 490.

decât atât, se dovedise că între timp unele idei ale sale erau interpretate greșit, ceea ce a condus din nefericire la ideea că apropiata Parusie despre care le vorbise a condus pe membrii comunității la neglijarea muncii, ajungându-se la trândăvie și laxism care aminteau de viața păgână anterioară convertirii. Ap. Pavel se vede nevoit să scrie scurt, dar cu autoritate.

Structura celor trei capitole scurte este următoarea: după o scurtă prezentare a celor care trimit epistola, ca și în cazul epistolei *1Tesaloniceni*, sunt salutați destinatarii (1, 1-2). Imediat după salut, urmează mulțumirile aduse lui Dumnezeu pentru perseverența tesalonicenilor în persecuție (1, 3-12). Apoi, în ceea ce privește cea de-a doua venire, apostolul îi previne pe tesalonicenii care o considerau iminentă că nu au niciun fel de motiv să creadă în felul acesta deoarece, înainte de acest eveniment va avea loc apostazia urmată de demascarea Antihristului (2, 1-12). Urmează o nouă mulțumire la adresa lui Dumnezeu, după care tesalonicenii sunt îndemnați să rămână perseverenți, deoarece Domnul este fidel și le va oferi sprijin atunci când vor avea nevoie, ca răsplată pentru atașamentul lor față de Hristos (2, 13 – 3, 5). Cei leneși sunt mustrați și îndemnați să muncească, după exemplul său, pentru a nu fi o povară pentru comunitate (3, 6-15). În încheiere, din teamă de a nu fi falsificată scrisoarea, apostolul precizează că a semnat-o cu mâna sa.

Teologia acestei epistole are ca temă principală, la fel ca prima epistolă adresată acestei comunități, eshatologia. Venirea Domnului nu este iminentă așa cum credeau unii tesaloniceni. Este important că în *2Tesaloniceni*, unde citim că după marele necaz Hristos, prin venirea Sa, îl va distruge în mod public pe omul fărădelegii, Antihrist. În contact direct cu problemele și provocările evenimentelor istorice, creștinul nu va înceta să facă binele (3, 13) și va rămâne mereu în contact din ce în ce mai profund cu Dumnezeu și cu Fiul Său, Iisus Hristos (3, 5). El își va întări speranța și se va angaja cu perseverență, fără ca să evadeze prin lene din mersul istoriei (2, 15 – 3, 10).

În cultura română, o importantă teză doctorală despre Antihrist, premiată de Academia Franceză, tradusă la Polirom și, cea de-a doua ediție, îmbogățită cu multe informații, la Nemira, scrisă de patristicianul Cristian Bădiliță, este deosebit de importantă atât pentru exegeții biblici, cât și pentru teologii sau creștinii care doresc să afle amănunte importante pentru această tematică.

Capitolul 1

1, 1

Condiția în care se afla Biserica din Tesalonic furnizează bazele unui salut atât de amplu. ♦ Ambrosiaster, scriitor creştin numit astfel pentru prima dată de Erasmus din Rotterdam, în a doua jumătate a secolului al IV-lea, a făcut aluzie la *1Tesaloniceni* 1, 1. Pentru el, cuvintele apostolului nu sunt doar un simplu salut, ci constituie „cuvinte solemne" prin care dorința-rugăciune a Sf. Pavel este dusă comunității creştine din Tesalonic[982]. ♦ Jean Calvin afirmă că Biserica nu este o adunare a credințelor umanității, nici nu este doar o comunitate susținută în exclusivitate de credință, ci este construită temeinic de Iisus Hristos pe „temelia temeinică", Dumnezeu Tatăl[983].

1, 2

Expresia „har vouă și pace, de la Dumnezeu Tatăl nostru și de la Domnul Iisus Hristos" denotă binecuvântările mesianice, de acum și de după, care își au izvorul din ambele Persoane ale Sfintei Treimi, Tatăl și Fiul, ca fundamente pentru existența comunității. ♦ Cu siguranță că în această situație nu ar fi convingătoare pozițiile antitrinitare care ar afirma că, în această situație, Ap. Pavel ignoră cea de-a treia Persoană a Sfintei Treimi, Sfântul Duh. Se subînțelege însă că harul și pacea Tatălui și a Fiului vin în lume prin intermediul Sfântului Duh.

1, 4

Prin afirmația „astfel încât ne lăudăm", apostolul are în vedere momentul final al fazei eshatologice (*1Tesaloniceni* 2, 19), Sf. Pavel însă se adresează și situației prezente. De fapt, el consideră încercările prezente legate de soluția lor finală. ♦ „pentru statornicia voastră": *hypomonē*, aspect pasiv al lui *elpís*, „speranță" este intrinsec asociat (de același articol) lui *pístis*, „credință". ♦ Ecaterina de Siena a căutat să practice iubirea față de Dumnezeu și cea față de aproapele, după exemplul apostolic. Pentru această sfântă, dragostea de Dumnezeu și cea față de Biserica Sa se reflectau în comportamentul ei față de semeni[984].

---

982 Anthony C. THISELTON, *1 and 2 Thessalonians Through the Centuries*, p. 181.
983 Anthony C. THISELTON, *1 and 2 Thessalonians Through the Centuries*, p. 181.
984 Anthony C. THISELTON, *1 and 2 Thessalonians Through the Centuries*, p. 185.

1, 5

Aici, apostolul are în vedere obiectivul ultim al suferințelor celor credincioși. Într-adevăr, creștinii nu trebuie doar să se mulțumească cu supraviețuirea, ci trebuie să obțină privilegiul de a fi considerați drepți și, prin urmare, demni de moștenirea Împărăției lui Dumnezeu, adică sunt datori să aibă calitățile celor care vor fi primiți să se bucure de conducerea lui Dumnezeu, adusă la deplina sa împlinire odată cu Parusia, despre care se vorbește de șase ori în cele două epistole.

1, 7-8

Atunci când este vorba despre „descoperirea din cer a Domnului Iisus, împreună cu îngerii puterii sale, în foc cu văpaie”, apostolul dorește să arate, prin folosirea unor expresii ce fac parte din limbajul apocaliptic, câteva imagini care să indice crescendo-ul universal al manifestării puterii divine, cu forță irezistibilă și devastatoare. ♦ Fer. Augustin se va referi la acest verset atunci când afirmă că ignoranța nu oferă nicio scuză păcătosului, deși admite că păcatele făcute deliberat sunt mai condamnabile decât cele săvârșite din neștiință[985].

1, 10

Expresia „să Se preaslăvească în sfinții Lui și să Se arate în chip minunat” arată deslușit că, în această situație, accentul cade pe Slava lui Dumnezeu care se manifestă, în special, în puterea transfiguratoare a Învierii Sale din morți. Chiar dacă în această situație tendința este aceea de a vedea o referire la îngeri, paralelismul cu v. 10b și una dintre expresiile din 2, 14 ne fac să ne gândim la învierea celor credincioși ca o realitate concepută în funcție de Slava lui Dumnezeu (10b). ♦ Estius (1542-1613), cancelar catolic de Douai, afirmă că termenul „minunat”, cu toate că poate fi o metaforă, nu are un înțeles ascuns: Domnul va fi admirat de sfinți și de îngeri datorită faptului că este distinct de ei și, slava pe care ei o vor avea, va fi participativă, oferită de Dumnezeu[986].

---

[985] Anthony C. THISELTON, *1 and 2 Thessalonians Through the Centuries*, p. 196.
[986] Anthony C. THISELTON, *1 and 2 Thessalonians Through the Centuries*, p. 203.

Capitolul al 2-lea

2, 1-12

Textul din *2Tesaloniceni* 2, 1-12 a prezentat dintotdeauna, din punct de vedere traductologic, dificultăți interpretative, în special pentru identificarea misteriosului personaj cunoscut sub denumirea de „Antihrist”, care ar putea însemna „omul nelegiuirii”, „fiul pierzării” și a obstacolului care îl împiedică să se manifeste. În literatura apocaliptică (*Daniel* 11, 36; *1Ioan* 2, 18-22; *2Ioan* 7; *Apocalipsa* 13, 1-18), Antihrist este o realitate colectivă care reprezintă și reunește într-un singur personaj toate forțele răului ce, de-a lungul istoriei, pot lua forme concrete (ideologii totalitare, propagandă imorală etc.), luptând împotriva lui Dumnezeu și a tuturor membrilor fideli ai Bisericii lui Hristos. ♦ Cea mai importantă secțiune a epistolei, cea centrală, constă într-un avertisment motivat, legat de o incluziune la vv. 2-15, și urmat de o rugăciune pentru perseverență (vv. 16-17). ♦ Victorinus (304 d.Hr.), autor care probabil a avut sfârșit martiric în timpul lui Dioclețian, unul dintre exegeții timpurii ai Bisericii latine, face aluzie la această pericopă atunci când vorbește despre „Omul Păcatului” care, gândindu-se cu mândrie că ar putea fi în aceeași cinste cu Dumnezeu, la fel ca în literatura apocaliptică, crede că poate fi mai sus decât tot ceea ce înseamnă Dumnezeu[987]. (cf. THISELTON, 2011, p. 219).

2, 2

Îndemnul: „să nu vă pierdeți mintea cu una, cu două, nici să vă lăsați speriați” reprezintă un avertisment cu privire la riscul de a fi dezorientați (*apò toû noós*). Limbajul său, în mod straniu, puternic, ar putea face aluzie la un fel de mânie dionisiacă. Aluzia este, de fapt, ironică, la fel cu cea din *Galateni* 3, 1. Posibilele izvoare ale acestui grav avertisment conduc la un context liturgic (*1Corinteni* 14, 26-33a; *1Tesaloniceni* 5, 27).

2, 3-4

„Să nu vă înșele nimeni, în niciun fel. Pentru că [ziua aceea nu va veni] dacă nu va veni mai întâi apostazia și nu se va descoperi omul păcatului și fiul pierzării, cel care se împotrivește și se înalță peste tot ceea ce se cheamă Dumnezeu sau

---

[987] Anthony C. THISELTON, *1 and 2 Thessalonians Through the Centuries*, p. 219.

peste tot ceea ce este demn de închinare, astfel încât se va așeza el însuși în templul lui Dumnezeu, dându-se drept Dumnezeu”. Suntem în fața unei pericope extinse care, prin înșiruirea unor semne, prezintă evenimentele care precedă venirea a doua a lui Hristos. Apostolul insistă că „ziua Domnului” nu trebuie să fie considerată iminentă. „Apostazia” este o pierdere iminentă a credinței. Defecțiunea de la cultul autentic adus lui Dumnezeu nu era un concept cu pretenția de noutate, de inovație. Fenomentul era foarte răspândit în vremea lui Antioh al IV-lea Epifaniu (*1Macabei* 2, 15; *Daniel* 9, 14). Descrierea „ființei pierzării” este datoare descrierii profetice a despotului istoric care a provocat persecuția (*Daniel* 11, 36-37). Acest personaj nedrept (*ho ánomos*), care poate fi tradus *ad litteram* ca „om al fărădelegii”, este o figură imaginară și simbolică ce reprezintă răul real, antiteza credinței. El este totodată Antidumnezeu (v. 4), un Antihrist (vv. 8-9a) care vestește, firește, o pseudo-parusie, și profetul fals prin execelență (vv. 9b-10). ♦ Locuțiunea „templul lui Dumnezeu” poate să se refere la comunitatea creștină vizată de dușmanul adevăratului Dumnezeu, deoarece construcția „până la” (*hōste* + infinitiv), în contextul operei de preamărire a omului fărădelegii, se poate înțelege ca o expresie de strădațintă și nu ca una pe deplin realizată. În orice caz, aceasta ar putea să aibă numai funcția unei „imagini clasice” menite să îl descrie pe uzurpatorul rebel al prerogativelor lui Dumnezeu.

2, 6

„Iar acum știți ceea ce-l oprește, astfel încât el să se descopere la timpul său”: sintagma din v. 6b traduce termenul *katéchon* (participiu nominativ singular al lui *katéchein*). Verbul poate însemna și „a ține strâns”, „a poseda”, iar nu „a opri”. Într-adevăr, el nu are niciodată sensul de „a ține departe” sau „a împiedica să vină”, expresie care, în acest caz ar fi o formă a lui *kōlýein*. ♦ „știți”: *oídate* se referă în special la o cunoaștere experimentală, nu doar la o pură identificare (întrucât autorul nu spune ce anume este *to katéchon*, deoarece în acest caz ar fi trebuit să scrie *tì tò katéchon [estin]*). Alți exegeți preferă să traducă termenul prin a evidenția ideea de împiedicare, pe care ei o identifică fie cu predicarea evangheliei, fie cu puterea lui Dumnezeu, fie cu autoritatea civilă, sau, într-o oarecare măsură, cu o putere benefică. Participiul substantival *tò katéchon* nu trebuie să ceară niciun substantiv. Majoritatea bibliștilor sau a exegeților care

studiază amănunțit problema filologică adaugă un pronume la persoana a III-a singular (cu referire la „omul nedrept”), dar pronumele de persoana a II-a plural nu e mai puțin probabil, dacă se simte nevoia de a construi un substantiv.

2, 7

Autorul explică acum continuitatea între experiența dureroasă a prezentului și ceea ce e ținut la păstrare pentru viitor. ♦ „Căci taina fărădelegii se lucrează deja”: în textul grecesc este folosit *energeîtai*, „este în mișcare”, aici este folosit ca termen cheie. Versetul explicativ 7a se opune unei identificări a lui *tò katéchon* cu o forță binevoitoare sau neutră. Amenințarea actuală asupra credinței este o anticipare a celei, încă și mai rele, care va veni în viitor și căruia Domnul în slavă îi va pune capăt. Expresia „numai să-i dispară din cale cel care-o oprește acum”: se folosește de participiul masculin, *hò katéchon* (care, încă o dată, poate fi o aluzie la un „pseudospirit” înșelător sau la agentul său uman). Vulgata a perceput corect că propoziția (introdusă de grecescul *mónon*) trebuia să aibă un caracter imperativ, și de aceea a adăugat *teneat* (E. Nestle, 1932, p. 525). Ideea este că această forță posesivă trebuie să încerce „să prindă”, în timpul de acum, până când va fi tăiată din mijloc sau va dispărea în vreun fel oarecare.

2, 8

„Și atunci se va arăta cel fărădelege”: persoana care va lucra fărădelegea va aduce o pseudoparusie (concepută aici, firește, în contrast cu a doua venire a Domnului) și va fi eliminat fără luptă de Duhul Domnului (*Isaia* 11, 4). ♦ Expresia „și-l va nimici cu arătarea venirii Lui” arată definiția actului prin care Dumnezeu va birui (*katargēsei*) pe nelegiuit, și redă un joc de cuvinte, construit în jurul termenului *enérgeia.* Astfel, manifestarea omului nelegiuit arată imaginea tipică a demascării mașinațiunilor înșelătoare care sunt deja în acțiune și echivalează cu activitatea falșilor profeți.

2, 11-12

Un aspect al acțiunii lui Dumnezeu este rezolvat în judecata de condamnare, care reprezintă un lucru bun, dat ca sigur, menit a fi proporțional cu responsabilitatea umană. Figurile și imaginile pe care Ap. Pavel le folosește în acest loc aduc aminte, pentru cititorii atenți, de tabloul din *2Regi* 22, 19-23, unde se vorbește

despre controlul lui Dumnezeu care se extinde și asupra puterilor înșelătoare. Totodată, el presupune că ființele umane pot depăși această încercare, dacă primesc cu inimă curată cuvântul adevărului (vv. 11-12) și nu se complac în acțiuni perverse, care sunt rodul unei înțelegeri distorsionate a lui Dumnezeu (*Romani* 1, 18-32).

Capitolul al 3-lea

3, 1-5

A treia parte din *2Tesaloniceni* constă în două serii de exortații, mai degrabă convenționale, fiecare încheindu-se cu o rugăciune pe care apostolul o adresează. ♦ În prima serie Ap. Pavel cere rugăciune pentru ca misiunea sa să fie încununată de succes în fața ostilităților credincioșilor. Această misiune nu înseamnă dobândirea de foloase materiale, care să fie folosite în scop personal. Misiunea este centrată pe reușita deplină a actului kerigmatic prin care este adus auditorilor Cuvântul lui Dumnezeu. De asemenea, încrederea sa în faptul că credincioșii pot să persevereze în bine se bazează pe însăși fidelitatea lui Dumnezeu în întărirea și apărarea lor.

3, 6-16

Cea de-a doua serie de exortații are în vedere maniera de a-i trata pe cei care trăiesc în dezordine. Aceștia nu numai că nu acceptă în practică realitatea pe care autorul insistă, însă vor putea, fără îndoială, să se găsească între cei care cauzează confuzia religioasă menționată în 2, 1-3a. Exemplul apostolic este deja în sine norma de practică a tradiției. Cei care au o viață dezordonată, în momentul în care refuză munca, nu numai că ignoră modelul apostolic, dar devin elemente care perturbă viața echilibrată a altora. Rugăciunea pentru pace din v. 16 echilibrează potrivit pe cea pentru progresul lor pe drumul credinței.

3, 17

Expresia „în orice epistolă" presupune nu numai *1Tesaloniceni* (pe care, de fapt, Ap. Pavel nu o semnează), ci cel puțin două alte scrisori în care Pavel și-ar fi scris observațiile personale (despre care avem o mărturie clară numai în *1Corinteni, Galateni, Filimon*). Binecuvântarea de final este modelul puțin amplificat al celei din *1Tesaloniceni* 5, 28.

XIV.
Traducerea, critica textuală și teologia unui verset problematic (*2Petru* 1, 4b): „γένησθε[988] θείας κοινωνοὶ φύσεως” (C. Varga[989])

Înaintea realizării analizei filologice și exegetice, vom analiza și prezenta atât principalele manuscrise ale textului grecesc, evidențiind diferențele lor textuale, cât și principalele ediții critice, în încercarea de-a reconstitui originalul petrin[990]. Totodată vom urmări principalele traduceri moderne, cât și principalele traduceri românești ale textului, pentru a oferi o traducere cât mai acurată a textului care ne interesează. Papirusul *p*[72], martorul cel mai vechi al textului (aprox. sec. III–IV d.Hr.), prezintă serioase diferențe lexicale față de succesorii

---

[988] Verbul γένησθε / γίνομαι („a deveni”, „a veni la existență”, „a recrea”) este la modul conjunctiv aorist, diateza medie, persoana a II-a, plural. Aoristul în general, vizează acțiunea în întregul ei, fără a determina când începe și unde se sfârșește ea. Conjunctivul este unul dintre cele trei moduri virtuale ale limbii grecești, iar spre deosebire de optativ, care traduce acțiunea oferindu-i siguranța realizării ei, conjunctivul comunică o acțiune posibilă, contemplată teoretic ca realizabilă. Conjunctivul aorist, nepurtând informație temporală, se traduce întocmai ca cel la timpul prezent, diferența fiind legată doar de aspect; de aceea, traducerea corectă este: „să puteți deveni”. A se vedea Daniel B. WALLACE, *Greek Grammar Beyond the Basics*, pp. 461-462; Robert E. VAN VOORST, *Building your New Testament Greek Vocabulary*, p. 86; Buist M. FANNING, *Verbal Aspect in New Testament Greek*, pp. 393-396; Ernest de Witt BURTON, *Syntax of the Moods and Tenses in New Testament Greek*, pp. 17-31; Erich HAPP et.alii., *Grammatik. Lautlehre, Formenlehre, Satzlehre*, p. 47.

[989] Forma lărgită a acestui studiu se regăsește în următorul format: Pr. Cătălin VARGA, „Îndumnezeire și restaurare între typos și antitypos în cea de-a doua Epistolă a Sfântului Apostol Petru”, în: *Studii Teologice*, 11 (2015), 1, pp. 187-238.

[990] Spre deosebire de varianta noastră de reconstituire propusă mai jos, în manuscrisele A și B primează în locul genitivului *physeos* („fire, „natură”) nominativul *koinōnoi* („părtași”), oferind următoarea topică: κοινωνοι φυσεως. Construcția subliniată: τιμια ημιν και („prețioase și”) apare în A ușor modificată: και τιμια υμιν („și prețioase”) intercalată între adjectivul μεγιστα („mari”) și substantivul επαγγελματα („promisiuni”). Prepoziția în dativ εν („în”, „întru”) prezentă în A, lipsește în א. Spre deosebire de ceilalți martori, B are această particularitate în logica construcției textului: *teímia kai mégista ēmin* („prețioase și mari”), care stă în imediata apropiere a substantivului *epaghélmata* („promisiuni”). Construcție pe care o văd mai acurată din perspectivă strict literară. A se vedea Helen and Kirsopp LAKE, *Codex Sinaiticus Petropolitanus*, Clarendon Press, Oxford, 1911; B.H. COWPER, *Codex Alexandrinus. H KAINH DIATHKH*, Williams&Norgate, Edinburgh, 1860, p. 312; Caroli Vercellone Sodalis Barnabitae et.alii., *Graecus Codex Vaticanus*, (ediție electronică), p. 200.

săi (א, A, B): *teímeia, mégeista, dedórēte, epeithymían, phthoran*[991]. Un alt martor (*Codex Augiensis*) atestă serioase lacune textuale, printre care se numără: δεδωρηται ινα („ne-a dăruit... pentru că") și γενησθε θειας κοινωνοι φυσεως αποφυγοντες („să puteți deveni părtași dumnezeieștii firi, scăpați...") – constructe de bază în logica textului petrin[992].

Principalele ediții critice ale textului grecesc prezintă și ele unele diferențe. Spre exemplu, Noul Testament al lui D. Erasmus (1535[993]) rămâne fidel lui *Codex Sinaiticus* (א) cu ușoare mici particularități: în loc de *physeōs koinōnoi* alege varianta din A, B si p^{72}, adică: *koinōnoi physeōs*–în traducere liberă: „(să puteți deveni) *părtași firii* (dumnezeiești)". Pe lângă aceasta, renunță și la articolul hotărât τω (o decizie destul de bizară, cu atât mai mult cu cât această omisiune nu este întâlnită la niciunul din principalii martori textuali). Spre deosebire de ediția

[991] Dacă pentru termenii: *teímeia, mégeista* și *epeithymían* avem motive să credem că sunt simple accidente în procesul de copiere al scribilor (prin inserarea în plus a vocalei *ipsilon* – pe care am subliniat-o în text) însă corectate în manuscrisele ulterioare: א; A (cu excepția lui *teimia* în B), atunci în privința lui *ftoran* putem spune că este o simplă nuanțare textuală, acesta apare aici în cazul acuzativ, spre deosebire de genitivul celorlalți martori: *epitymia ftoras* („pofta stricăciunii"). Cu privire la erorile scribilor, pe care le-am expus și noi în intervenția de față, a se vedea David Noel FREEDMAN, David MIANO, „Slip of the Eye: Accidental Omission in the Masoretic Tradition", în: Glen G. Scorgie et.alii. (eds.), *The Challenge of Bible Translation*, Zondervan, Grand Rapids, 2003, pp. 273-284. În textul epistolei *2Ptr* propus de papirusul p^{72}, cercetătorii identifică o paralelă cu tradiția occidentală a textului evangheliilor și al cărții *Faptele Apostolilor*. Acest papirus a fost recent descris ca fiind „textul normal" al epistolelor petrine, respectiv „textul liber" al Epistolei Sf.Ap. Iuda, ambele însă cu particularitățile lor. A se vedea Philip W.CONFORT, David P. BARRETT, *The Text of the Earliest New Testament Greek Manuscripts*, Tyndale House Publishers, Wheaton, 2001, p. 490; Bruce M. METZGER, Bart D. EHRMAN, *The Text of the New Testament. Its Transmission, Corruption, and Restoration*, Oxford University Press, Oxford, 2005, p. 34.

[992] Frederick Henry SCRIVENER, *Codex Augiensis*, Bell and Daldy, London, 1859, p. 461: δι ων τα τιμια και μεγιστα ημιν επαγγελματα (...) δια τουτω θειας (...) της εν τω κοσμω επιθυμιας και φθορας.

[993] Desiderius ERASMUS DE ROTTERDAM, *NOVVM TESTAMENTVM*, cum Annotationibus eiuldem ita locupletatis, ut propémodum opus nouum uideri poffit, Basileae Anno ^{5}1535, p. 389: δι' ὧν τὰ τίμια ἡμῖν καὶ μέγιστα ἐπαγγέλματα δεδώρηται ἵνα διὰ τούτων γένησθε θείας κοινωνοὶ φύσεως ἀποφυγόντες τῆς ἐν (**τω**) κόσμῳ ἐν ἐπιθυμίᾳ φθορᾶς. Pentru alte cercetări critice, mult mai amănunțite cu privire la opțiunile traductologice ale lui Erasmus, a se vedea Jan KRANS, „Beyond What is Written. Erasmus and Beza as Conjectural Critics of the New Testament", în: Bruce M. Metzger, James A. Gray (eds.), *New Testament Tools and Study*, vol. 35, E.J. Brill, Leiden, 2006, pp. 18-19; Louis BOUYER, „Erasmus in relation to the Medieval Biblical Tradition", în: G.W.H. Lampe (ed.), *The Cambridge History of the Bible*, vol. 2, Cambridge University Press, Cambridge, 1969, pp. 498-499.

Erasmus, varianta Stephanus (1550[994]) respectă cunoscutul *Codex Alexandrinus* (A), deși o despart de acesta aprox. 1100 ani, însă conservă totuși diferențe ușoare în ceea ce privește topica. Inspirat cel mai probabil de varianta Erasmus, umanistul Stephanus alege și el renunțarea la articolul hotărât τω. Biblistul K. Aland amintește faptul că această ediție (1550) a fost folosită ca *textus receptus* în Anglia până către anul 1880, abia în ediția următoare (1551) capitolele Noului Testament fiind împărțite în versete. Trei secole mai târziu va fi editat Noul Testament de către S. Tregelles[995], care păstrează cu fidelitate varianta din *Codex Alexandrinus*, oferind însă atenției, în aparatul său critic, și celelalte tradiții textuale. Spre deosebire de edițiile sec. al XVI-lea, acest autor nu omite sublinierea articolului hotărât τω. Deși doar la un an distanță de ediția lui Tregelles, care păstrează varianta integrală a substantivului κόσμῳ împreună cu articolul său (τω), umanistul C. Tischendorf (1858[996]) alege din nou omiterea acestuia, păstrând în rest topica exactă din *Codex Vaticanus*. În cazul lui, această alegere pare motivată, el descoperind *Codex Sinaiticus* doar în anul următor publicării, în 1859, necunoscând încă topica oferită de acest manuscris. Patru ani mai târziu, publicarea în facsimil a textelor descoperite a realizat-o prin metoda fototipiei, adăugând acestora și o ediție critică în primăvara anului 1863[997].

---

994 Robert STEPHANUS, *The Greek New Testament Textus Receptus*, (ediție electronică), 1550, p. 278: δι’ ὧν τὰ μέγιστα ἡμῖν καὶ τίμια ἐπαγγέλματα δεδώρηται ἵνα διὰ τούτων γένησθε θείας κοινωνοὶ φύσεως ἀποφυγόντες τῆς ἐν (τω) κόσμῳ ἐν ἐπιθυμίᾳ φθορᾶς.

995 Samuel Prideaux TREGELLES, *The Greek New Testament*, vol. 3, Samuel Bagster and Sons, London, 1857, p. 640: δι’ ὧν τὰ μέγιστα καὶ τίμια ἡμῖν ἐπαγγέλματα δεδώρηται ἵνα διὰ τούτων γένησθε θείας κοινωνοὶ φύσεως ἀποφυγόντες τῆς ἐν *τω* κόσμῳ ἐν ἐπιθυμίᾳ φθορᾶς.

996 Constantinus TISCHENDORF, *Novum Testamentum. Graece et Latine*, Hermann Mendelssohn, Leipzig, 1858, p. 838.

997 Pentru mai multe detalii a se vedea Frederic G.KENYON, *Handbook to the Textual Criticism of the New Testament*, Macmillan and co. Limited, London, 1912, pp. 62-64; Stanley E.PORTER, *Dictionary of Biblical Criticism and Interpretation*, Routledge, London, 2007, pp. 357-358. Însă în ediția din 1865, bazată pe mărturia Codex-ului proaspăt descoperit, credem noi, revine asupra textului, adăugând articolul definit, despre care am tot amintit, păstrându-se această variantă în toate edițiile sale următoare: 1872; 1877; 1886; 1896. Însumate, publicațiile lui Tischendorf numără 8 ediții critice, acesta fiind recunoscut de majoritatea cercetătorilor, ca fiind părintele criticismului textual. Deși ne aflăm către sfârșitul sec. al XIX-lea, remarcăm totuși lipsa articolului definit **τω** din majoritatea edițiilor critice ale Noului Testament. Comentator aparte al Noului Testament (cu precădere asupra Evangheliilor), B. Weiss, publică între anii 1894-1900, un text ce oglindește rodul cercetărilor sale, în care accentuează valoarea rațională a manuscriselor alese de el în construirea acestei ediții critice a Noului Testament, care de fapt se sprijină pe mărturia Codex-ului Vaticanus. Această întreprindere îi va permite lui E. Nestle, consultând-o și pe cea a lui C. Tischendorf și J. Hort (1881), să pună bazele unei ediții critice

Majoritatea edițiilor critice moderne propun aproape același text cu unele mici diferențe: spre deosebire de edițiile *Nestle-Aland* și *United Bible Societies*, varianta bizantină (*BYZ 2005*) respectă strict textul din *Codexul Sinaiticus*, cu varianta pronumelui personal ἡμῖν („noi", „nouă") înaintea adjectivului μέγιστα („mari"). De asemenea, editorii aleg să renunțe la articolul hotărât τῷ[998]. Aparatul critic al editiei *Nestle-Aland*[28] înlesnește mult cercetarea textuală, în mare parte oferind tradițiile textuale cu privire la partea (a) și (c) a versetului, amintite succint mai sus[999].

Cu privire la tradiția traductologică a principalelor limbi moderne de circulație a versetului 1, 4, lucrurile nu sunt tocmai unitare. Sunt propuse următoarele variante cu privire la partea (b) a versetului: „să puteți participa la natura divină[1000]",

moderne, redactată pe baza principiului mărturiilor majoritare. A se vedea Brooke Foss WESTCOTT, Fenton John Anthony HORT, *The New Testament in the Original Greek*, Harper&Brothers, New York, 1881, p. 331; Bernhard WEISS, *Das Neue Testament*, band 3, J.C. Hinrichs'sche Buchhandlung, Berlin, 1902, pp. 333-334; Eberhard NESTLE, *H KAINH DIATHKH. Text with Critical Apparatus*, British and Foreign Bible Society, London, 1904, p. 603; J. LAGRANGE, *Critique Textuelle. La Critique Rationnelle*, deuxième partie, J.Gabalda et C. Éditeurs, Paris, 1935, p. 8.

[998] Barbara et Kurt ALAND et.alii., *Novum Testamentum Graece*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, [27]1993, p. 608; Kurt ALAND et.alii., *Greek New Testament*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, [4]1998; Maurice A.ROBINSON, William G.PIERPONT, *The New Testament in the Original Greek. Byzantine Textform*, Chilton Book Publishing, Southborough, 2005, p. 337; Michael W.HOLMES, *JBL Greek New Testament*, Society of Biblical Literature and Logos Bible Software, 2010, p. 465.

[999] Barbara and Kurt ALAND et.alii., *The Greek-English New Testament*, p. 1416. Astfel, avem construcția: *tímia ēmin kaì mégista epaghélmata* prezentă la martorii ℵ 642 Byz sy[h]; respectiv: *tímia kaì mégista epaghélmata ēmin* la martorii p[72] sy[h]; respectiv: *mégista kaì tímia ēmin epaghélmata* la martorii C P 5. 33. 81. 307. 1175. 1243. 1739. 2344 (h) vg; respectiv: *mégista kaì tímia ēmin (*ēmon *Ψ) epaghélmata* la martorii A Ψ 442. 1735 sy[ph]; respectiv: *mégista ēmin epaghélmata* la martorii 2492 *txt* B 436. 1448. 1611. 1852. Datorită multiplelor variante textuale, deja prezentate, editorii inserează această construcție: τίμια καὶ μέγιστα ἡμῖν ἐπαγγέλματα δεδώρηται, ἵνα διὰ τούτων γένησθε θείας κοινωνοὶ φύσεως ἀποφυγόντες (lit. „ne-a dăruit prețioase și foarte mari făgăduințe, pentru ca să puteți deveni părtași dumnezeieștii firi, fiind scăpați...") în textul principal între niște semnale specifice (două romburi boldate) care, în limbajul lor tehnic, înseamnă că această variantă nu este considerată de către editori ca fiind neapărat ultima formă în ideea revizuirii textului original. Cu privire la partea (c) a versetului, avem variantele: *tēs en tō kósmō epithymían phthoras (phthoran p[72])* în p[72] ℵ; *tēs en tō kósmō epithymías kaì phthoras* în 1611. 1852 sy[h](?); *tēs en kósmō en (2344) epithymía phthoras* în 307. 436. 442. 642. 1448. 1735. 2344. 2492 Byz lat(?); *tēs en kósmō epithymías phthoras* în 33. 81 sa[mss] bo cv[vid]; și nu în cele din urmă *tēs en kósmō epithymías kaì phthoras* pentru C Ψ 5. 1175. 1243. 1739 sy[h](?).

[1000] *La Santa Biblia. Versión Reina-Valera Revisión*, Sociedades Biblicas en América Latina, 1960; *New International Version*, Biblica Publisher, Colorado Springs, 2011.

„să puteți veni ca părtași ai naturii divine[1001]", „să intrați în comuniune cu natura divină[1002]", „ajungem părtași naturii divine[1003]", „să puteți deveni părtași naturii divine[1004]". Poate fi observată prin urmare mai multă acribie și disponibilitate față de intențiile originalului din partea unor ediții ce aparțin spațiului de traducere englezesc. Nici tradiția biblică românească nu se poate lăuda, în efortul ei traductologic, cu o perspectivă complementară, principalele ei ediții înregistrând serioase diferențieri. Pentru o mai completă privire de ansamblu, redăm aici integral variantele care pot fi întâlnite:

– *Cantacuzino (1688)*: „Pren Carele ceale mai mari noao și cinstite făgăduiale s-au dăruit, ca pren acesta sa fiți părtaș dumnezăieștii firi, depărtîndu-vă de cea den lume cu pohtă stricăciune[1005]".

[1001] Louis F. HARTMAN, Myles M.BOURKE, *The New American Bible*, St. Anthony Guild Press, Paterson, 1970.

[1002] *Traduction Oecuménique de la Bible*, Société biblique française – Editions du Cerf, Paris, 1988.

[1003] *Zürcher Bibel*, Bibelausgaben TVZ Theologischer Verlag, Zürich, 2008.

[1004] Amy-Jill LEVINE and Marc Zvi BRETTLER, *The Jewish Annotated New Testament. New Revised Standard Version*, Oxford University Press, Oxford, 2011, p. 444; *ESV Study Bible. English Standard Version*, Crossway, Wheaton, 2008, p. 2418: „Prin care El ne-a acordat nouă foarte marile și prețioasele Sale promisiuni, pentru ca prin ele să puteți deveni părtași naturii divine, fiind scăpați de stricăciunea care este în lume datorită poftei păcatului". Într-o notă de subsol foarte bine tratată, editorii acestei ediții comentează: Nu devin parte integrantă din Dumnezeu, însă uimitor, împărtășesc aceași natură cu El, pe măsură ce se transformă după Chipul Lui. „Natura divină" este un termen elenistic folosit de Sf.Ap. Petru, deoarece este unul familiar cititorilor, pentru a le înlesni înțelegerea ideii de transformare după Chipul lui Hristos. Datorită acestei transformări, creștinii sunt izbăviți de poftele stricăciunii acestei lumi păcătoase.

[1005] *Biblia, adecă Dumnezeiasca Scriptură a Vechiului și Noului Testament*, tiparită întâia oară la 1688 în timpul lui Șerban Vodă Cantacuzino, Domnul Țării Românești. Retipărită după 300 de ani în facsimil și transcriere, cu aprobarea Sfântului Sinod și cu binecuvântarea Prea Fericitului Părinte †Teoctist, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, EIBMBOR, București, 1988, pp. 914-915. ÎPS †Bartolomeu o numește prima traducere integrală a Bibliei în limba română, păstrându-și autoritatea timp de două secole și jumătate, stând la baza mai multor ediții ulterioare (Buzău 1856; Sibiu 1858; București 1914). A se vedea Bartolomeu †ANANIA, „Din experiența atelierului biblic", în: *Primele mărturii despre Biblia Jubiliară 2001*, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2003, p. 242. Datorită contribuției proiectului „Monumenta Liguae Dacoromanorum", aflat sub auspiciile Universității din Iași respectiv Universității „Albert-Ludwigs" din Freiburg, s-au putut sublinia însă și minusurile acestei prime ediții integrale: nu este o traducere bazată efectiv pe suportul textului Septuagintei, cercetările demonstrează că s-a lucrat de pe un text slavon, sau de pe o traducere latină, sau chiar de pe un alt text românesc care, și el, a fost defectuos. Vezi mai multe detalii în Pr. Petre SEMEN, „Foloasele literare și dezavantajele hermeneutice ale Bibliei de la București (1688)", în: *Sfânta Scriptură și Sfânta Liturghie izvoare ale vieții veșnice*, Ed. Trinitas, Iași, 2008, p. 70. Cercetătorul E. Conțac subliniază și el, pe baza cercetărilor profesorilor Eugen Munteanu și Virgil Cândea, precaritatea textului tradus, care este unul „minat de literalitate" și construit din pasaje indes-

– *Blaj (1795)*: „Prin Care ceale scumpe și mari făgăduințe s-au dăruit noao, ca prin aceastea *să vă faceți* părtași dumnezăieștii firi, *fugind* de stricăciunea poftii ceii din lume[1006]”.
– *Gika (1857)*: „Prin care cele scumpe și mari făgăduințe s-au dăruit nouă, ca prin acestea să vă faceți părtași Dumnezeieștii Firi, fugind de cea din lume întru poftă stricăciune[1007]”.
– *Biblia (1914)*: „Prin care cele scumpe și mari făgăduințe s-au dăruit nouă; ca prin acestea *să vă faceți* părtași dumnezeeștei firi, *fugind* de stricăciunea poftei cei din lume[1008]”.

---

cifrabile. Mai mult decât atât, Biblia de la 1688 oferă publicității un text obscur, carențat din perspectivă stilistică și infidel sub raport traductologic. A se vedea Emanuel CONȚAC, „Tradiția biblică românească. O prezentare succintă din perspectiva principalelor versiuni românești ale Sfintei Scripturi”, în: *Studii Teologice*, (2011), 2, pp. 176-178.

1006 *Biblia, adecă Dumnezeiasca Scriptură a legii vechi și a ceii noao, toate care s-au tălmăcit de pre limba elinească pre înțelesul limbii românești, acum intîiu s-au tipărit românească supt stăpînirea preaînălțatului împărat a Romanilor Francisc al doilea. Cu blagoslovenia mării sale prealuminatului și preasfințitului domnului domn Ioan Bob, vlădica Făgărașului,* Blaj, 1795, p. 1120. Traducere întreprinsă în mediul greco-catolic, tributară într-o oarecare măsură versiunii lui Micu (1783-1793), „mama bibliilor românești moderne”, este numită de Eugen Munteanu, ca fiind izvorul principal din care derivă toate Bibliile autorizate de Biserica Ortodoxă Română. A se vedea Eugen MUNTEANU, *Lexicologie biblică românească*, Humanitas, București, 2008, p. 515. Deși se bucură de un adevărat prestigiu în istoria tradiției traducerilor biblice românești, în ceea ce privește textul ce ne interesează, trebuie să facem unele precizări: verbul γένησθε apare în manuscrisele grecești la modul conjunctiv aorist, diateză medie, persoana a II-a plural; γίνομαι are ca sens prim ideea de naștere întru existență, a deveni, sau a crea, a renaște; a traduce prin verbul „a face” este doar o nuanțare a textului, mai mult sau mai puțin reușită. Lexicul grecesc cunoaște pentru această acțiune cuvinte ca: ποιέω respectiv πληρόω – însă nu γίνομαι! Apoi, aoristul conjunctiv vizează acțiunea în întregimea ei, fără a putea fi în stare să stabilească limitele ei temporale, de aceea, traducătorului i se cere o atenție în plus. Astfel că, propunerea noastră este aceasta: *să puteți deveni* (lăsând astfel în suspensie începutul și sfârșitul devenirii noastre). O întrebuințare aproape corectă a lui γένησθε am întâlnit spre exemplu la ediția (†Anania 2009) care traduce prin: „să deveniți”. În altă ordine de idei, verbul ἀποφυγόντες înseamnă: „a scăpa”, „a te elibera de”; de aceea, traducerea lui prin „fugind” nu poate sta în picioare, dicționarul grecesc cunoscând pentru verbul „a fugi” etimonul τρέχω.

1007 Aleksandru Dimitrie GIKA, *Noul Testament al Domnului și Mântuitorului nostru Iisus Hristos*, tipărit cu voia și blagoslovenia Prea Sfințiților Episcopi ai Principatului Româniiei, după cel mai ales model dat de Prea Sfinția lor, Tipografia Națională a lui Iosif Romanos, București, [5]1857, p. 491.

1008 *Biblia, adică Dumnezeeasca Scriptură a Legii Vechi și a celei Nouă*, tipărită in zilele majestății sale Carol I, Ediția Sfântului Sinod, Tipografia Cărților Bisericești, București, 1914, p. 1616. Emanuel Conțac, amintește despre faptul că, deși Vechiul Testament era revizuit în întregime de către comisii special destinate, la finele a nu mai puțin de 257 ședințe de lucru, Noul Testament nu a mai fost supus acelorași proceduri, fiind deja editat într-o formă diortosită în preajma anului 1905. A se vedea Emanuel CONȚAC, *Dilemele Fidelității. Condiționări culturale*

– *Cornilescu (1921)*[1009]: „Prin cari El ne-a dat făgăduințele Lui nespus de mari și scumpe, ca prin ele *să vă faceți* părtași firii dumnezeiești, după ce *ați fugit* de stricăciunea, care este în lume prin *pofte*[1010]".
– *Biblia (1939)*: „Cu aceasta, el ne-a hărăzit făgăduințe mari și de mare preț ca prin ele să vă faceți părtași dumnezeeștii firi și să scăpați de stricăciunea poftei celei din lume[1011]".
– *Biblia (1982, 1988)*: „Prin care El ne-a hărăzit mari și prețioase făgăduințe, ca prin ele să vă faceți părtași dumnezeieștii firi, scăpând de stricăciunea poftei celei din lume[1012]".
– *Biblia (2005)*: „Prin care El ne-a hărăzit mari și prețioase făgăduințe, ca prin ele să vă faceți părtași dumnezeieștii firi, scăpând de stricăciunea poftei celei din lume[1013]".
– *†Anania (2009)*: „Prin care ne-a dăruit prețioase și foarte mari făgăduințe pentru ca, scăpați fiind voi de stricăciunea poftei care e'n lume, *să deveniți* părtași ai firii celei dumnezeiești[1014]".

și teologice în traducerea Bibliei, Ed. Logos, Cluj-Napoca, 2011, p. 62. Tocmai de aceea, nu trebuie să ne surprindă faptul că această ediție copiază întru totul aceleași erori traductologice ale ediției de la Blaj, pe care le-am expus în textul biblic prin *italic*. Tot E. Conțac vorbește despre Biblia sinodală din 1914 ca fiind ultima descendentă a Bibliei lui Samuil Micu (1795), însă paradoxal, se distanțează de aceasta în urma procesului de revizuire, mai mult decât toate celelalte de până atunci. Dar rămâne totuși ultima ediție oficială ce păstrează raporturi de fidelitate față de Septuaginta, „textul recept" al teologiei Ortodoxe. A se vedea Emanuel CONȚAC, „Tradiția biblică românească", pp. 193-194.

1009 *Biblia sau Sfânta Scriptură a Vechiului și Noului Testament*, Societatea Biblică pentru Răspândirea Bibliei în Anglia și Străinătate, București, 1921, p. 1722.

1010 În manuscrise, ἐπιθυμίᾳ se vede clar că este la singular! De ce apare totuși la plural? Pentru aceasta, traducerea corectă ar fi varianta „poftă".

1011 *Biblia, adică Dumnezeiasca Scriptură a Vechiului și a Noului Testament*, tradusă după textele originale ebraice și grecești de Preoții Profesori Vasile Radu și Gala Galaction, din înalta inițiativă a Majestății Sale Regelui Carol II, Fundația pentru Literatură și Artă „Regele Carol II", București, 1939, p. 1348.

1012 *Biblia sau Sfânta Scriptură*, tipărită sub îndrumarea și cu purtarea de grijă a Prea Fericitului Părinte †Teoctist, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, cu aprobarea Sfântului Sinod, Societatea Biblică Interconfesională din România, 1988, p. 1382.

1013 *Biblia sau Sfânta Scriptură*, tipărită sub îndrumarea și cu purtarea de grijă a Prea Fericitului Părinte †Teoctist, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, cu aprobarea Sfântului Sinod, EIBMBOR, București, 2005, p. 1382.

1014 *Biblia sau Sfânta Scriptură*, Versiune Diortosită după Septuaginta, Redactată, Adnotată și Tipărită de †Bartolomeu Valeriu Anania, Arhiepiscop al Vadului, Feleacului și Clujului, Mitropolit al Clujului, Albei, Crișanei și Maramureșului, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2009, p. 1741.

Ținând cont, în primul rând, de principalele manuscrise (א A B p^{72} CA) prezentate, dar și de intervențiile criticii textuale moderne, putem încerca o variantă de reconstrucție textuală care credem că ar putea fi cea mai aproape de originalul petrin, sau măcar de intenția lui. Inițiem această muncă urmărind atât caracteristicile tipurilor textuale în care pot fi încadrate manuscrisele noastre[1015], cât și criteriile externe, respectiv interne ale textului[1016]. Spre exemplu, în cazul Codex-ului Augiensis, avem motive serioase să credem că omisiunile detectate aici, sunt rezultatul erorii numită în termeni tehnici „homoeoteleuton". Copistul accidental scurtează textul[1017], fiindcă în comparație cu ceilalți martori, textul de lung metraj pare să fie intenția originală a autorului[1018]. Așadar, nu-l vom lua în seamă. Este obligatoriu de luat în calcul și ideea transpoziției[1019] (scribul schimbând ordinea cuvintelor față de textul pe care îl copia), tocmai de aceea,

---

[1015] Spre exemplu, martorul A aparține tradiției textuale bizantine (sec. VII-VIII d.Hr.) care comportă următoarele particularități: este un text destul de unitar și prezintă predilecții pentru legături sintactice, este elegant în expresie, dar conține și unele modificări stilistice (aoristul în locul prezentului istoric). Un proces de recenzie și-a atins apogeul în Bizanț, fiind folosit ca text comun în Imperiul Bizantin. Ceilalți martori א B p^{75} aparțin tradiției textuale alexandrine (sec. II-III), manuscrisul א păstrând însă și unele influențe ale tradiției occidentale. Specificul acestui tip textual este scurtimea și concizia în forma expresivă, de obicei este mai scurt decât alte tipuri textuale, prezentând mai puține corecții gramaticale și stilistice. A se vedea Wilhelm EGGER, *Metodologia Noului Testament*, Ed. Galaxia Gutenberg, Târgu-Lăpuș, 2006, pp. 50-51.

[1016] În baza metodei criticii externe, amintim: dacă textul respectiv este atestat de mai mulți codici; dacă apare în manuscrise recunoscute ca fiind vechi și credibile (cu cât este mai vechi manuscrisul, cu atât este mai bună calitatea); dacă este atestat în manuscrise independente între ele din perspectivă genealogică și geografică. În baza metodei criticii interne, textul nostru se găsește în varianta originală dacă: e mai concisă; corespunde stilului, vocabularului și ideilor autorului; nu trădează nici o influență a fragmentelor paralele; dacă nu oferă copistului ocazia pentru a o modifica. A se vedea Wilhelm EGGER, *Metodologia Noului Testament*, pp. 53-54. Spre exemplu, sarcina unui copist devenea extrem de dificilă atunci când litera **λ** era dublată în interiorul unui cuvânt, putându-se ușor confunda cu **M** (ceea ce duce la variantele diferite: **ἀλλὰ** [„însă, dar"] respectiv **αμα** [„în același timp"] cum este cazul în *Rm* 6, 5). A se vedea Bruce M.METZGER, *Manuscripts of the Greek Bible: An Introduction to Greek Paleography*, Oxford University Press, Oxford, 1981, p. 21.

[1017] Keith ELLIOTT, Ian MOIR, *Manuscripts and the Text of the New Testament*, T&T Clark, Edinburgh, 1995, p. 46.

[1018] Un exemplu al erorii de tip „homoeoteleuton" ne este sugerat tot de catre Elliott și Moir, în imaginea textului din *Mc* 10, 7: „Și din acest motiv, bărbatul trebuie să-și părăsească tatăl său și mama sa, **și** (*să se unească cu soția sa*) **și** cei doi vor deveni una". În unele manuscrise construcția dintre paranteze lipsește, oferind nonsens textului, dar care se explică ca fiind produsul acestei erori. Legătura se face între cei doi „și" pe care i-am boldat. Este ușor pentru un copist superficial să treacă de la primul „și" la continuarea celui de-al doilea, rezultatul fiind omisiunea neintenționată a unei bune bucate de text, adică tocmai eroarea „homoeoteleuton".

[1019] Gordon FEE, *Exegeza Noului Testament*, Ed. Logos, Cluj-Napoca, 2006, p. 91.

avem atâtea variante în ceea ce privește partea incipientă a versetului. Din acest punct de vedere, considerăm cea mai aproape de original topica papirusului *p*[75] – cel mai vechi de care dispunem la ora actuală pentru textul petrin. Mai apoi, trebuie subliniat faptul că toate aceste variații sunt secundare, ele nu influențează cu nimic logica versetului, respectiv intenția autorului. Aceste variații sunt datorate nevoii de armonizare, clarificare sau de îmbunătățire a stilului grecesc. Pentru aceasta, nu vom insista prea mult, ci vom mai spune doar că alegerea noastră se îndreaptă către martorii tradiției alexandrine, atât pentru că sunt cei mai vechi, cât și pentru faptul că redă forma concisă a textului, evitând prea multele corecții care într-un fel sau altul implică riscul denaturării originalului. Într-o oarecare măsură, ținând cont însă și de nuanțele tipului bizantin, propunerea noastre de restaurare este aceasta:

> Δι ᾽ ὧν τὰ[1020] τίμια καὶ μέγιστα ἐπαγγέλματα ἡμῖν[1021] δεδώρηται[1022], ἵνα διὰ τούτων γένησθε θείας κοινωνοὶ φύσεως[1023] ἀποφυγόντες τῆς ἐν τῷ κόσμῳ ἐν ἐπιθυμίᾳ φθοραν[1024] (φθορᾶς) – „Prin care [El] ne-a dăruit prețioase și

[1020] Construcția aceasta este cea mai probabilă dintre toate, se găsește ca formulă incipientă în toate mărturiile textuale pe care le-am studiat. Este și logica după care autorul își construiește discursul din 1, 4 alegând să arate cauza: *di ōn tà* („Prin Care...") adică Hristos, El fiind promisiunea îndumnezeirii noastre, așadar elementul cheie din versetul nostru.

[1021] Am considerat mai oportună topica redată de *p*[72] care alege să plaseze adjectivele: „prețioase" și „foarte mari" înaintea acțiunii lui Dumnezeu redată prin δεδώρηται („ne-a dăruit"), în comparație cu א care plasează adjectivele între pronumele personal *imin* producând inevitabil o fracționare la nivel de armonizare. Secvența μεγιστα και τιμια redată de martorii C P024 5 33...1739 2298 vg syr[ph, h], respectiv μεγιστα ημιν και τιμια prezentă în mai multe minuscule, cât și în Textus Receptus, își are originea în omisiunea deliberată sau accidentală a lui τιμια και („prețioase și") care a fost introdusă mai târziu pe margini, denaturând însă originalul. A se vedea Bruce METZGER, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, [4]1994, p. 629.

[1022] *Dedorētai* în forma sa de indicativ perfect este atestată atât de tradiția alexandrină (א B), cât și de cea bizantină (A), și care vine în curgere logică a versetului, variantă pe care o recunoaște toate edițiile critice moderne. De aceea am omis varianta *dedorēte* propusă de papirusul sursă.

[1023] Din punct de vedere teologic, edițiile NRSV (2011) respectiv †Anania (2009), traduc corect versetul lăsând în partea de final nevoințele desăvârșirii întru dobândirea Chipului, fiindcă nu se poate vorbi despre o unire cu Dumnezeu până ce nu ai renunțat definitiv la pofta păcatului care este în lume. Însă, a lăsa construcția γένησθε θείας κοινωνοὶ φύσεως către finalul versetului, nu doar că este numai o nuanțare teologică, dar nu are nici acoperire textuală: nici un manuscris, nici un papirus, nici un codice nu redă în forma aceasta textul nostru. Deși am fost și noi tentați să redăm astfel reconstituirea textului, am abandonat ideea fiindcă altfel am fi denaturat intenția autorului, postându-ne într-un mod mult prea subiectiv.

[1024] ινα δια τουτων γενησθε θειας κοινωνοι φυσεως αποφυγοντες της εν τω κοσμω εν επιθυμια φθορας este construcția preferată de toți martorii (atât ai tradiției alexandrine, cât și ai celei

foarte mari făgăduințe, pentru ca prin acestea să puteți deveni părtași dumnezeieștii firi, scăpați fiind de stricăciunea care este în lume datorită poftei [păcatului] (trad. autorului)”.

Δι᾽ ὧν τὰ τίμια καὶ μέγιστα ἐπαγγέλματα ἡμῖν δεδώρηται („Prin care (El) ne-a dăruit prețioase și foarte mari făgăduințe”)

Continuându-și logica argumentației din (1, 3), Sf.Ap. Petru accentuează faptul că numai prin slava și sfințenia lui Hristos ne-au fost dăruite nouă promisiunile sfințeniei[1025], iar procesul acesta de transformare în Hristos niciodată terminându-se, de aceea viața creștinească este într-o permanentă tensiune, nesfârșită creștere în Hristos[1026]. Ca fiind primul dintre apostoli care recunoaște dumnezeirea lui Iisus (*Matei* 16, 16), Sf. Petru poate acum să își îndemne ascultătorii în exersarea cunoașterii Domnului[1027]. De fapt între versetele 3 și 4 există o strânsă corelație expusă de biblistul S. Kistemaker[1028] în cadrul unui tablou sinoptic:

v. 3	**v. 4**
Dumnezeiasca Lui putere	Prin acestea
ne-a dăruit	El ne-a dăruit
toate cele ce sunt	foarte marile și prețioasele
spre viață și evlavie (pietate)	făgăduințe

bizantine), cu exceptia lui ℵ care emite varianta φυσεως κοινωνοι cu genitivul înaintea nominativului, eludând valoarea genitivală a apartenenței noastre: firii celei divine, adică lui Dumnezeu. Logica construcției versetului de față se sprijină pe două mari valori substantivale: acuzativă (*tà; tímia; mégista; epaghélmata; phthoran*) și genitivală (*dià; hōn; toutōn; Theías; physeōs; tēs; phthoras*), autorul jonglând cu acestea. Cu excepția lui p^{72} care ne oferă varianta *phthoran*, toți ceilalți martori propun varianta genitivală *phthoras* – inclusiv toate edițiile critice moderne. Am optat pentru mărturia lui p^{72} traducând în acuzativ: „de stricăciunea” – fiindcă a traduce substantivul φθορα în cazul genitiv: „stricăciunii” ar fi trebuit să avem construcția: „pofta stricăciunii”, caz în care substantivul ἐπιθυμία („poftă”) și-ar fi pierdut valoarea de dativ pe care i-o acordă martorii A și B, respectiv edițiile critice moderne.

1025 Bruce B.Barton et.alii. „1 Peter, 2 Peter, Jude”, în: Grant Osborne, Philip Comfort (eds.), *Life Application Bible Commentary*, Tyndale House Publishers, Wheaton, 1995, p. 161.

1026 Nicolae †Mladin, *Hristos – viața noastră. Asceza și mistica paulină*, Ed. Deisis, Sibiu, 2012, p. 206.

1027 Natalia Manoilescu-Dinu, *Iisus Hristos Mântuitorul în lumina Sfintelor Evanghelii*, Ed. Bizantină, București, 2004, pp. 309-310.

1028 Simon J.Kistemaker, *Exposition of Peter and Jude*, p. 247.

făcându-ne să-L cunoaștem	pentru ca prin ele
pe Cel ce ne-a chemat prin	să puteți deveni părtași
propria Lui slavă și dumnezeire	dumnezeieștii firi
scăpați fiind de stricăciunea	scăpați fiind de stricăciunea

Cuvântul ἐπαγγέλματα („făgăduințe”, „promisiuni”) apare în Noul Testament ca având sensul prim de-a anunța, de a proclama o intenție, de a se oferi să facă ceva, de-a promite, de-a se lega cu jurământ etc. Când este folosit astfel, niciodată nu se referă la promisiunile lui Dumnezeu, ci la cele ale omului către divinitate. Grecii aveau conștiința sensibilă în ceea ce privește tensiunea dintre promisiunile umane și împlinirea lor, în această conexiune termenul este adesea încărcat de valențe pecuniare. De aceea, în circuitul elin timpuriu, termenul *hē epanghelia* putea să însemne și proclamarea unui festin. Spre deosebire de *evanghelion* („veste bună”), *epanghelia* nu are corespondent ebraic, LXX însă folosește termenul în (*Estera* 4, 7) pentru a traduce ebraicul *parasah* („declarație”; „veste”). *Epanghellomai* („a promite”) este regăsit de 15 ori în Noul Testament, însă doar de 4 ori este uzat ca promisiune umană (*Marcu* 14, 11*; 2Petru* 2, 19*; 1Timotei* 2, 10; 6, 21). *Epanghelma* în greaca clasică, înseamnă „promisiune, înștiințare” și este folosit doar de 2 ori în epistola *2Petru* – unde conceptul de „promisiune” vizează cea de-a doua venire a lui Hristos, dar și împărtășirea vieții eterne sau comuniunea dumnezeieștii firi[1029].

Așadar, adjectivele *tímia* și *mégista*[1030], conform intenției autorului, intră în strânsă legătură cu promisiunea îndumnezeirii noastre. Încă din timpul activității Sale, Mântuitorul a făcut promisiuni mari în ceea ce privește Împărăția Cerurilor. Sf.Ap. Petru aducându-și aminte de ele, le pune la inima credincioșilor săi, îndemnându-i însă la o viață sfântă, fiindcă numai astfel se vor putea bucura de măreața promisiune a dobândirii Împărăției lui Dumnezeu. Marele apostol înțelege, prin sfințenie, colaborarea omului cu harul lui Dumnezeu, creștinii se unesc cu natura dumnezeiască printr-o nouă naștere, dată de dorința împlinirii voii lui

[1029] Colin BROWN, *The New International Dictionary of New Testament Theology*, vol. 3, Zondervan Publishing, Grand Rapids, 1981, pp. 68-71.

[1030] Frecvența cu care acest μέγας este angajat ca funcție predicativă a dumnezeirii, face din epitetul întâlnit o singură dată în paginile Noului Testament (*Tit 2, 13*), cea mai vie expresie aplicată adevăratului Dumnezeu. A se vedea J.H. MOULTON, G. MILLIGAN, *Vocabulary of the Greek Testament*, Hodder and Stoughton, London, 1930, p. 392.

Dumnezeu în viața lor. Cultivându-și aceste calități ale sfințeniei: credința (1, 5f), stăpânirea firii păcătoase (1, 4), puritate morală, dragoste față de toți semenii, vor crește întru cunoașterea lui Dumnezeu, prevenindu-i și pe ceilalți de orbirea sufletească care este în lume. Imaginea de ansamblu ni-L prezintă pe Dumnezeu în infinita Sa bunătate, coborându-Se spre noi în persoana Fiului Său, îndemnându-ne să luptăm cu firea noastră cea păcătoasă, totdeauna punându-ne nădejdea în El[1031]. Însă dezideratul acesta este propus în partea a doua a versetului, una mult prețuită de creștinismul răsăritean:

Ἵνα διὰ τούτων γένησθε θείας κοινωνοὶ φύσεως» („pentru ca prin acestea să puteți deveni părtași dumnezeieștii firi”)

Probabil esența acestui verset trebuie identificată sub lentilă antropologică, teologul P. Nellas spune că Adam în starea lui edenică avea de împlinit un scop: împreună unificarea cu întreaga creație, oferind-o mai apoi, împreună cu el însuși, lui Dumnezeu Care ar fi enipostaziat-o în Persoana Fiului Său. Fiindcă natura umană era doar umană – iar cea divină doar divină, nu permitea perihoreza, iar din punct de vedere ontologic Adam încă nu era un om încheiat[1032]. Odată cu căderea, situația devine și mai complicată, Adam dobândind un nou statut, în limbaj biblic și patristic, îmbrăcându-se în „haine de piele”, adică o nouă existență în care el postează: cea de viață în moarte, trăind doar prin prisma amânării morții, viața lui transformându-se în supraviețuire[1033]. Anticipându-se însă întruparea (*Facerea* 3, 15) Logosului dumnezeiesc[1034] Care susține întreaga creație și Care este întipărit în formă de cruce în întreg universul[1035], se exprimă astfel voia lui Dumnezeu: conducerea creației spre îndumnezeire[1036].

[1031] J.Daryl CHARLES, Erland WALTNER, *1-2 Peter, Jude*, coll. *Believers Church Bible Commentary*, Herald Press, Scottdale, 1999, p. 215.

[1032] Panayotis NELLAS, *Ortodoxia – divino-umanism în acțiune*, trad. de Pr. Ioan Ică sr., Ed. Deisis, Sibiu, 2013, p. 105.

[1033] SF. GRIGORIE DE NYSSA, *Scrieri I*, coll. *PSB* 29, trad. de Pr. Dumitru Stăniloae și Pr. Ioan Buga, EIBMBOR, București, 1992, pp. 431-432.

[1034] Pr. Nicolae NEAGA, *Hristos în Vechiul Testament*, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2007, pp. 39-41.

[1035] ST. IRENÉE DE LYON, *Contre les heresies*, V, 1, coll. *Sources Chrétiennes* 152, Les Éditions du Cerf, Paris, 1969, p. 298.

[1036] SF. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Maximi de Variis Difficilibus Locis*, coll. *PG* 91, 221B-228A.

Participând cu trupul și cu duhul[1037] la minunea Schimbării la Față, Sf.Ap. Petru anticipează în momentul redactării acestui text, noua dimensiune a creației, care prin Hristos are acces la Tatăl, la comuniunea Sfintei Treimi. Acesta este adevărul pe care Ap. Petru îl intuiește, cel mai probabil datorită experienței personale. Aceste modele de oameni îndumnezeiți într-o anume măsură, de creștini care și-au însușit îndemnul Sf.Ap. Petru până la transfigurare[1038], ne-au lăsat nouă un exemplu viu și demn de urmat. Se merită să-i amintim aici pe Sf. Serafim de Sarov[1039], Sf. Siluan Athonitul[1040], Sf. Paisie Aghioritul[1041], Sf. Nectarie de

---

[1037] În *Lc* 9, 33, îl observăm destul de entuziasmat, fiind unicul ce insistă pe înveșnicirea minunii de față. Verbul infinitiv la diateza pasivă (διαχωρίζεσθαι) arată că acțiunea suferită de cei doi mari profeți prezenți (Moise și Ilie) este în plină desfășurare. Plecarea lor poate fi întreruptă oricând, de aceea și intervenția nostalgică a Sf.Ap. Petru. Astfel, versiunea (†Anania 2009) care se decide pentru varianta „se despărțeau" este mult mai apropiată de infinitivul verbului original, decât este versiunea (Sinodală 1988), care prin inserarea perfectului „s-au despărțit" schimbă puțin intenția textului, oferind o acțiune consumată și irevocabilă. În consonanță cu †Anania optează și ediția ESV 2008: „and as the man were parting from Him..." (*în timp ce ei se despărțeau de El*).

[1038] Harul ca lucrare a Sfintei Treimi, este în special energia îndumnezeitoare a Sfântului Duh, rolul însă fiind dublu: mai întâi ni-L face nouă cunoscut pe Fiul, ca mai apoi să-L cunoaștem direct pe Tatăl. Astfel că, uniți cu Hristos, credincioșii sunt înălțați întru Fiul, devenind temple curate ale Duhului, în teologia Pr. Stăniloae aceasta numindu-se „îndumnezeire ca adopție". A se vedea Emil BARTOȘ, *Conceptul de Îndumnezeire în Teologia lui Dumitru Stăniloae*, Ed. Cartea Creștină, Oradea, 2002, pp. 373-374.

[1039] Lazarus MOORE, *Sfântul Serafim de Sarov. O Biografie Spirituală*, trad. de Paul Bălan, Ed. Agapis, București, 2002, pp. 158-159: „...Părintele Serafim răspunse: Ți-am spus deja excelență, că este foarte simplu și am povestit în amănunt cum se pot afla oamenii în Duhul lui Dumnezeu și cum putem noi recunoaște prezența Sa în noi. Așadar, ce dorești fiul meu? Vreau s-o înțeleg bine, spusei eu. Atunci părintele Serafim mă apucă bine de umeri și zise: Noi ne aflăm amândoi acum în Duhul lui Dumnezeu, fiule. De ce nu te uiți la mine? Răspunsei: Nu te pot privi părinte, fiindcă ochii tăi strălucesc ca fulgerul. Chipul tău e acum mai strălucitor decât soarele și mă dor ochii privindu-te".

[1040] SF. SILUAN ATHONITUL, *Între iadul deznădejdii și iadul smereniei*, trad. de Ioan I.Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 2001, pp. 168-169: „Odată Domnul mi-a dat să văd la Vechiul Russikon un ieromonah duhovnic la vremea mărturisirii în chipul lui Hristos. Stătea în picioare în locul în care se ascultă mărturisirile, strălucind în chip negrăit și, deși părul său era cu totul alb din pricina vârstei înaintate, fata lui era frumoasă și tânără, ca a unui băiat. Am văzut un asemenea chip și la un episcop în timpul Liturghiei. L-am văzut așa și pe părintele Ioan din Kronstadt, care prin fire era un om obișnuit la înfățișare, dar prin harul lui Dumnezeu, fața sa strălucea ca un înger și voiai să te uiți la ea".

[1041] Dionysios FARASIOTIS, *Marii inițiați ai Indiei și Părintele Paisie*, trad. de Evloghie Munteanu, Ed. Egumenița, Galați, p. 88: „O cunoștință de la Universitate, feministă convinsă, cu totul înstrăinată de Hristos și de Biserica Sa, avea de înfruntat împreună cu familia, serioase probleme sociale și economice. Hotărâseră chiar să se sinucidă. „Am auzit undeva despre bătrânul; m-am apucat atunci și i-am expediat o scrisoare. Nu cunoșteam adresa. Am scris atât: *P.Paisie, Sfântul Munte.* Dacă e să meargă – merge..., m-am gândit." N-a trecut mult timp și au încetat

Eghina, Sofronie Saharov[1042], Arsenie Boca[1043], Rafail Noica etc. Oameni îndumnezeiți care, prin proximitatea contemporaneității lor, ne arată și astăzi că se poate! Acești „hristoși" în trup, ne mărturisesc după adormirea lor, că îndemnul petrin al îndumnezeirii nu este o filozofie abstractă, ci demnitatea noastră de ființe create după Chipul și Asemănarea Creatorului, chemați spre a atinge această stare.

Sfânta Biserică și Sfânta Liturghie oferă cadrele prielnice experimentarii lui γένησθε θείας κοινωνοὶ φύσεως, creștinul transgresând cadrul istoric devenind una cu Hristos Cel euharistic[1044], timpul dilatându-se până în punctul întâlnirii lui cu veșnicia. Biserica în plenitudinea ei este o icoană a lui Dumnezeu, realizând între credincioșii ei aceeași unire cu Dumnezeu[1045], o anticipare a experienței lumii viitoare, spune Sf. Ioan Solitarul[1046], care de fapt subliniază scopul ultim al cultului[1047]. Acesta este rezultatul întrupării Cuvântului, pentru ca oamenii să devină θείας κοινωνοὶ φύσεως – fiindcă prin Întrupare, creația și Dumnezeu s-au unit fără amestecare, de aceea noi nu așteptăm doar învierea morților, ci și

---

certurile în familie, ne-am liniștit între noi. Când mi-am dat seama am fost uimită. De atunci am început să-L caut pe Hristos, a mărturisit ea".

1042 Simeon BRUSCHWEILLER, „Arhimandritul Sofronie, un om însetat de absolut", în: Cătălin Pălimaru (ed.), *S-a dus să-l vadă precum este*, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2013, pp. 395-396: „Părintele Sofronie avea un nemaipomenit dar al cuvântului... Când vorbea despre realitățile lumii duhovnicești în care trăia, avea darul de a-i ajuta și pe cei care îl ascultau sau care vorbeau cu el să pătrundă acolo, într-o anumită măsură. Cuvântul său era cu totul altceva decât o simplă vibrație a aerului care transmite idei sau gânduri: era o energie duhovnicească pe care le-o transmitea celor care erau în stare să o primească".

1043 Aspazia Oțel PETRESCU, „Părintele Arsenie mă privea cu veșnicia", în: Romeo Petrașciuc (ed.), *Fost-a om trimis de Dumnezeu*, Ed. Agnos, Sibiu, 2012, pp. 41-42: „Dar ceea ce m-a speriat pe mine nu era seriozitatea cu care mă privea, ci privirea în sine. Ochii, erau de un albastru... Era o privire cu prelungire undeva departe... Îmi ziceam: La ce om am venit eu? La un om care mă privește cu infinitul! Mă privește cu veșnicia!... Eu am zis că cuvintele Părintelui nu sunt cuvinte pe care să le percepi cu înțelesul lor semantic. Erau *cuvinte-portret* te făceau să vezi. Să vezi ceva, nu numai să auzi și să înțelegi cu mintea, ci să vezi. Să vezi cu inima, să vezi cu sufletul. Să vezi printr-o categorie de cunoaștere care mai târziu mi-am dat seama că se numește *iubire*. Deci să cunoști prin iubire, nu prin rațiune".

1044 Sf. Dionisie Areopagitul constată o ordine ierarhică în procesul de participare a omului la Dumnezeire, ea nu este asemenea pentru toți, ea este egală cu capacitatea de a o primi a fiecăruia. A se vedea Nichifor CRAINIC, *Cursurile de mistică*, Ed. Deisis, Sibiu, 2010, p. 216.

1045 SF. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Mystagogia*, coll. *PG* 91, 495B.

1046 I. HAUSHERR, *Jean le Solitaire. Dialogue sur l'âme et les passions des hommes*, coll. *Orientalia Christiana Analecta* 120, Roma, 1939, pp. 13-14.

1047 Marian VÂLCIU, „Sfânta Liturghie ca realitate a întâlnirii omului cu Dumnezeu", în: Pr. Mihai Vizitiu (ed.), *Sfânta Scriptură și Sfânta Liturghie Izvoare ale vieții veșnice*, Ed. Trinitas, Iași, 2008, p. 399.

învierea creației: „ceruri noi și pământ nou” (3, 13[1048]). Sintagma „ceruri noi și pământ nou” fiind o prelungire firească a realității de copărtășie la natura divină.

Expresia θείας κοινωνοὶ φύσεως este un *hapax-legomenon* în Noul Testament, despre care unii spun că evidențiază influențe eleniste. Platon folosește noțiunea de *sygheneya* („înrudire, a proveni din același neam”) pe filonul a trei sensuri: rasial sau fizic; metaforic; cel propriu-zis, adică filozofic[1049]. Întocmai marelui Pavel[1050], Ap. Petru recuperează termenul infuzându-i un substrat creștin[1051], diferențele de bază dintre literatura creștină și cea păgână erau arhicunoscute la acea vreme, însă această cutumă nu poate împiedica unele similitudini.

[1048] Alexandros KALOMIROS, *Sfinții Părinți despre originile și destinul omului și cosmosului*, trad. de Ioan Ică, Ed. Deisis, Sibiu, 1998, pp. 127-128. Această realitate este denumită în limbaj biblic „Ziua Domnului” – *ton himera tou Theou*, nu pentru că aceasta anticipează venirea Lui, sau judecata Lui, ci pentru că atunci Dumnezeu va străluci întru slava Dumnezeirii Lui, descoperindu-Se tuturor precum este, umplându-le toate de lumina Sa. A se vedea SF. SIMEON NOUL TEOLOG, *Discursuri teologice și etice*, trad. de Ioan I.Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 2001, pp. 308-309. Sf. Grigorie de Nazianz, în poezia sa „Despre natura umană”, arată că Întruparea a făcut ca prin suferințele lui Hristos, noi să putem lupta cu patimile noastre, ca astfel să devenim conform naturii divine. A se vedea Peter GILBERT, *On God and Man. The Theological Poetry of St Gregory of Nazianzus*, St Vladimir's Seminary Press, Crestwood, 2001, p. 135; Cristian TISELIȚĂ, „La Divinisation de l'Homme chez Gregoire de Nazianze”, în: *Studia Universitatis Babes-Bolyai Theologia Graeco-Catholica Varadiensis*, (2012), 1, pp. 114-116. Prin urmare, cel ce așteaptă venirea Zilei Domnului, spune A. Pleșu, pare să fie înzestrat cu o virtute rară: aceea de a trăi simultan în timp, dar și în afara lui, el este deopotrivă prezent în lume dar și absent în ea, ancorând un destin de tranzit. A se vedea Andrei PLEȘU, *Parabolele lui Iisus. Adevărul ca poveste*, Humanitas, București, 2012, pp. 150-151.

[1049] Pr. Nicolae MOȘOIU, „Părtași ai dumnezeieștii firi – theias koinonoi physeos, divinae naturae consortes (*II Pt.* 1, 4) – o introducere”, în: *Revista Teologică*, (2006), 4, p. 131.

[1050] În *FA* 17, 28 întâlnim expresia: ἐν αὐτῷ γὰρ ζῶμεν καὶ κινούμεθα καὶ ἐσμέν, ὡς καί τινες τῶν καθ' ὑμᾶς ποιητῶν εἰρήκασιν· τοῦ γὰρ καὶ γένος ἐσμέν (*Nestle-Aland*[27]). În traducere liberă: „Că noi în El viețuim și ne mișcăm și suntem, așa cum au spus unii dintre poeții voștri: <Că neam ai Lui suntem și noi>” (ediția †Anania 2009). Este invocat aici un citat din poetul Aratus, originar din Cilia secolului III î.Hr. A se vedea pentru mai multe detalii PF Iustin †MOISESCU, *Activitatea Sfântului Apostol Pavel în Atena*, Ed. Anastasia, București, 2002, pp. 257-276.

[1051] Bibliștii F.F. Bruce și Walter Kaiser amintesc despre faptul că în literatura greacă, noțiunea de „natură divină” nu desemna unirea cu vreo zeitate, fiindcă în conștiința colectivă (atât grecească, cât și iudaică) se aștepta o continuitate personală transgresând barierele morții, doar atât. Așadar, nicidecum o unire cu Cel Veșnic ca fiind parte integrantă. Înțelesul comun al expresiei „părtași naturii divine” imortaliza în mentalul grecesc și iudaic, dezideratul asemănării cu Cel Sfânt și Etern, o posibilă imitare a calităților Creatorului – nimic în plus. Tocmai de aceea, meritul Sf.Ap. Petru în această chestiune este indiscutabil! A se vedea Walter C.KAISER et.alii., *Hard Sayings of the Bible*, InterVarsity Press, Downers Grove, 1996, p. 804.

Îndumnezeirea (θεώσις) între tradiție și Wirkungsgeschichte[1052]. O scurtă incursiune

Făgăduința (ἐπάγγελμα) de bază a versetului este substantivul genitival φύσις, adică îndumnezeirea, iar aici nu se pretinde că omul este ontologic ființă divină precum afirmă unele filozofii panteiste[1053]. Această unire s-a încercat a fi înțeleasă în cadrele misticismului, asociat etimologic religiilor de mistere, practicate în lumea greco-romană de dinaintea creștinismului și chiar la un secol după, din care, spun unii cercetători, s-ar fi inspirat și Ap. Petru[1054]. Ele având un substrat ezoteric țintesc către o realitate ce nu poate fi descrisă în cuvinte[1055]. Cu timpul, dezbaterea în jurul lui *theosis* a creat o adevărată polemică în spațiul occidental: Edward Williams afirma că *theosis* atinge doar umanitatea încorporată în Hristos[1056], astfel că acțiunea lui Dumnezeu rămâne în afară; Caldwell vorbește despre teologia lui *theosis* oferită de Edward's, ca fiind una neglijentă în ceea ce privește modelul divin al relației dintre Sfântul Duh și sfinții Bisericii, în care sfinții, într-o oarecare măsură, posedă firea cea dumnezeiască[1057]. În tradiția anglicană, problema îndumnezeirii câștigă teren prin contribuțiile lui Wesleys, însă aceasta nu este nicidecum inima teologiei bisericilor anglicane. Doar mișcarea de la Oxford

---

[1052] Termenul german „Wirkungsgeschichte" este un compozit, format din două substantive: *Wirkung* (efect, consecință) și *Geschichte* (istorie, narațiune), desemnând *analiza istorică a influențelor și efectelor textului asupra gândirii Bisericii*. Cunoaște amploare odată cu jumătatea sec. al XX-lea și se dezvoltă cu precădere în studiile literare, când critica acordă o deosebită atenție relației dintre cititor și text. Totodată subliniază și faptul că nu există adevăr fără urmări istorice, fiindcă textele scripturistice nu au doar un trecut și un prezent, ci și o dimensiune a viitorului. A se vedea Moises MAYORDOMO, „Wirkungsgeschichte als Erinnerung an die Zukunft der Texte (Hinführung)", în: Moises MAYORDOMO (Hg.), *Die prägende Kraft der Texte – Hermeneutik und Wirkungsgeschichte des Neuen Testaments*, Verlag Katholisches Bibelwerk, Stuttgart, 2005, p. 11; Mark KNIGHT, „Wirkungsgeschichte, Reception History, Reception Theory", în: *Journal for the Study of the New Testament*, 13 (2010), 2, pp. 137-146.

[1053] Nicolae CRÎNGAȘU, *A doua epistolă sobornicească a Sfântului Apostol Petru*, Ed. Mega, Cluj-Napoca, 2003, p. 115.

[1054] Charles BIGG, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistles of St. Peter and St. Jude*, T&T Clark, Edinburgh, 1901, p. 255: „Aici *Theias physis* seamănă la fel, aparține mai degrabă elenismului decât Bibliei".

[1055] Carmen FOTESCU, „The Mystical Experience at Crossroads – Eastern and Western Spirituality in Dialogue", în: *Caietele Institutului Catolic*, (2000), 1, p. 221.

[1056] Anna N.WILLIAMS, *The Ground of Union: Deification in Aquinas and Palamas*, Oxford University Press, New York, 1999, p. 32.

[1057] Kyle STROBEL, „Jonathan Edwards and the Polemics of *Theosis*", în: *Harvard Theological Review*, 105 (2012), 3, p. 261.

(1833-1845) recuperează dimensiunea patristică a lui *theosis* vorbind despre o participare reală între Dumnezeu și umanitate desfășurată în cadrele mântuirii și sfințirii noastre[1058]. Biblistul Hooker arăta că lucrarea îndumnezeirii se desfășoară în Persoana lui Hristos, Dumnezeu luând inițiativa mântuirii noastre, însă credincioșii trebuind să substituie o credință rațională, de aceea, Gibbs afirmă că perspectiva soteriologică a lui Hooker constituie baza teologiei îndreptării prin credință[1059]. Deși în teologia lui Calvin, *theosis* se bucură de aceeași înțelegere ca în Răsăritul Ortodox[1060], la o scurtă analiză, observăm că termenul *theosis* intră în strânsă legătură cu ideea de mântuire, înțeleasă în creștinismul vestic în termeni juridici, jertfa lui Hristos este prezentată Tatălui în ideea împăcării cu omul care prin păcat ultragiază majestatea Sa. Cât despre Fer. Augustin, acesta se declară pe față împotriva conceptului de îndumnezeire[1061].

Doar tradiția patristică oferă un înțeles nou lui *theosis*[1062] care desemnează restaurarea omului prin Jertfa lui Hristos în starea lui originară, îndumnezeirea în teologia răsăriteană stă sub semnul acțiunii soteriologice divine, însă accentuând condiția participării omului la actul acesta – omul îndumnezeindu-se prin harul lui Dumnezeu, însă fără să-și piardă calitatea lui de persoană[1063]. Întreaga gândire

---

1058 Myk HABETS, *Theosis in the Theology of Thomas Torrance*, coll. *Ashgate New Critical Thinking in Religion, Theology and Biblical Studies*, Ashgate Press, Surrey, 2009, p. 12.

1059 Paul M.COLLINS, „An Investigation of the use of the Metaphor of Deification in the Anglican Tradiiton", în: *Studia Universitatis Babes-Bolyai, Theologia Orthodoxa*, 55 (2010), 1, pp. 209-210.

1060 Joseph MCLELLAND, „Sailing to Byzantium", în: John Meyendorff, Joseph McLelland (eds), *The New Man: An Orthodox and Reformed Dialogue*, Agora Books, New Brunswick, 1973, p. 16.

1061 AUGUSTINE, „Nature and Grace", în: Roland J. Teske, (ed.), *The Works of Saint Augustine: A Translation for the 21st Century*, part I, vol. 23, New City Press, 1997, p. 244: „Din partea mea eu spun acestea, chiar și atunci când suntem cu adevărat îndreptați înaintea lui Dumnezeu, încât nimic nu s-ar mai putea adăuga, creatura nu va putea fi niciodată egală cu Creatorul său. Însă dacă unii cred că progresul nostru va fi atât de mare încât vom fi transformați întru natura divină, devenind îndumnezeiți, să ne dovedească cum pot să-și susțină opiniile. Mărturisesc că eu unul nu sunt convins de aceasta".

1062 Termenul propriu-zis de *theosis* nu se regăsește în Sfânta Scriptură, el fiind rodul Sfinților Părinți în timpul disputelor hristologice cu ereziarhii Bisericii primare. Însă în Scriptură întâlnim sinonime ale conceptului nostru: răscumpărare, îndreptare, mântuire, înfiere, etc. A se vedea Pr. Ioan MIRCEA, „Îndumnezeirea credinciosului. Mărturii biblice, patristice și cultice ortodoxe", în: *Ortodoxia*, (1975), 2, p. 318. *Theosis* este în mare măsură sinonim cu un alt termen: *theopoesis* care înseamnă a deveni dumnezeiesc, a fi creat dumnezeiește. Vezi în acest sens Geoffrey W.H. LAMPE, *A Patristic Greek Lexicon*, Clarendon Press, Oxford, 1961, p. 649.

1063 Olimpiu BENEA, „*Theosis* in the Biblical and Eucharistic Ecclesiology of Patristic Theology", în: *Sacra Scripta*, (2004), 1, pp. 181-182.

patristică unifică gândirea paulină despre Hristos icoana Dumnezeului adevărat (*Coloseni* 1, 15) coroborată cu motivul prezent în cartea Facerii: omul[1064] icoană a lui Dumnezeu, oferind astfel cadrul potrivit căruia unirea noastră poate deveni posibilă, după imaginea Creatorului[1065]. Fără să greșim, putem spune cu privire la teologia apuseană a lui *theosis* următoarele: fie se scindează comuniunea organică dintre om și Dumnezeu în procesul mântuirii, prin accentuarea excesivă a harului, fie se scot în relief doar eforturile personale ale credinciosului[1066].

Teologia liberală protestantă a sec. al XIX-lea prin liderii ei (A. Ritschl, W. Hermann, A. von Harnack etc.) a redus Evanghelia la un simplu moralism religios, în care perspectiva îndumnezeirii omului este rodul influențelor eleniste, ea fiind eterogenă kerigmei apostolice[1067]. Perspectivele lor științifice ating apogeul în persoana lui Hans Küng, un produs al școlii de la Tübingen, care în cartea sa „Christsein", publicată în 1975, ridică următorul semn de întrebare: „Mai poate vrea astăzi un om rațional să devină dumnezeu? Problema noastră astăzi nu este atât îndumnezeirea cât umanizarea omului[1068]".

[1064] Aidan NICHOLS, *Light From the East. Authors and Themes in Orthodox Theology*, Sheed&Ward, London, 1995, pp. 171-173.

[1065] Nonna Verna HARRISON, „The human person as image and likeness of God", în: Mary B. Cunningham, Elizabeth Theokritoff (eds), *The Cambridge Companion to Orthodox Christian Theology*, Cambridge University Press, Cambridge, 2008, pp. 82-86.

[1066] Problema forte în spațiul occidental, precum avea să o recunoască și J. Gnilka, este faptul că exegeza lor nu se mai îngrijește de consensul Bisericii. Ceea ce exegetul transmite mai departe trebuie să primească avizul Bisericii, trebuie să-și câștige un loc în mentalul ei. Tocmai datorită acestor derapaje s-a ajuns la o gamă atât de variată de interpretari a conceptului de *theosis* – cele mai multe dintre ele nefiind în sintonie cu conștiința Bisericii. A se vedea Joachim GNILKA, „Die Bedeutung der Wirkungsgeschichte für das Verständnis und die Vermittlung biblischer Texte", în: *Dynamik im Wort. Lehre von der Bibel – Leben aus der Bibel*, vol. 50, Jahre Katolisches Bibelwerk Deutschland, Stuttgart, 1983, p. 338.

[1067] Charles BIGG, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistles of St. Peter and St. Jude*, p. 255.

[1068] Diac. Ioan I.ICĂ jr., „Îndumnezeirea omului, P. Nellas și conflictul antropologiilor", în: *Omul – animal îndumnezeit. Perspective pentru o antropologie ortodoxă*, Ed. Deisis, Sibiu, 2009, p. 19.

Ἀποφυγόντες τῆς ἐν τῷ κόσμῳ ἐν ἐπιθυμίᾳ φθοραν (φθορᾶς) – („Scăpați fiind de stricăciunea care este în lume datorită poftei [păcatului]")

Probabil lecturând pasajul din (*2Petru* 1, 10[1069]), Sf. Grigorie de Nyssa își îndemna cititorii să se arate vrednici de numele ce-l poartă de creștini[1070]. Cea mai bună cale de-a scăpa de poftele păcatului, în tradiția ortodoxă, este asceza sau lupta cu patimile, despre care vorbește și Sf.Ap. Pavel (*Fapte* 24, 16*; 1Corinteni* 9, 24-27). Lucrarea se desfășoară pe trei planuri simetrice: exercițiul deprinderii cumpătării, dobândirea simplității într-un mod gradual și taina unirii cu Dumnezeu prin cunoaștere[1071]. Contextul în care apostolul boldează această realitate a despătimirii, se datorează profeților mincinoși ai vremii sale care, pecetluind un discurs proto-gnostic[1072], îi îndemnau pe creștini să trăiască potrivit poftelor lumii (2, 10), deoarece „făgăduința revenirii Lui" (3, 4) întârzie să devină realitate certă[1073]. Aceștia lăsându-se influențați de filozofiile gnostice ale lumii greco-romane, dădeau la o parte orice gând cu privire la păcat, sau la faptul că omul va trebui să ofere un răspuns pentru faptele lui la o posibilă judecată finală[1074]. Mai mult decât atât, îi învățau și pe ceilalți, contrar teologiei apostolice, că pot da frâu liber impulsurilor trupești. Intervenția Sf.Ap. Petru în acest aspect este rezolută. El oferă, în cadrul capitolului secund, câteva exemple negative (2, 5-8) care din pricina libertinajului lor amoros și-au atras mânia lui Dumnezeu și implicit moartea. Însă nu se oprește aici, arată că ereziile se întind până acolo încât ajung să conteste însuși realitatea Parusiei și implicit mântuirea lumii în Hristos[1075].

[1069] Sf.Ap. Petru folosește aici verbul la imperativ σπουδάσατε care mai poate fi întâlnit în Noul Testament doar în (*2Ptr* 3, 14) urgentând practic sfatul din (1, 4), dorind să arate că pentru lupta mântuirii noastre nu mai există timp de pierdut. Înțelesul de bază al verbului este: „a da tot ce ai mai bun", „a lucra din greu", „a nu cruța nimic". Barclay M.NEWMAN, *A Concise Greek-English Dictionary of the New Testament*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1993, p. 326.

[1070] SF. GRIGORIE DE NYSSA, *De Perfectione. Et Qualem Oporteat esse Christianum, ad Olympium Monachum*, coll. *PG* 46, 252B-253C.

[1071] Pr. Nicolae Răzvan STAN, „Asceza – cale spre îndumnezeire", în: *Teologia*, 9 (2005), 2, p. 159.

[1072] Raymond E. BROWN et.alii., *Introducere și Comentariu la Sfânta Scriptură*, p. 1175.

[1073] Pr. Mihai CIUREA, *A doua Epistolă sobornicească a Sfântului Petru. Introducere, traducere, comentariu și teologie*, Ed. Mitropolia Olteniei, Craiova, 2020, pp. 194-205.

[1074] Pr. Stelian TOFANĂ, *Introducere în Studiul Noului Testament*, vol. 1, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, ^{2}2000, p. 270.

[1075] Otto KNOCH, *Der Zweite Petrusbrief*, coll. *Die Welt der Bibel. Kleinkommentare zur Heiligen Schrift* 8, Patmos-Verlag, Düsseldorf, 1967, p. 28.

Participiul aorist ἀποφυγόντες („scăpați") nu poate fi situat în același perimetru cu cel din (2, 20), unde este scos în relief caracterul unei condiții absolute, ci în această situație ni se indică celălalt aspect de abordare[1076]. Participiul acesta configurează și transformarea care se petrece în avans în 1, 4b, continuându-se apoi în 1, 5-8 unde credinciosul realizează că numai printr-o comuniune reală cu Creatorul va putea scăpa de vinovăția păcatului (*Romani* 6, 21) care este în lume[1077]. Această participare la dumnezeirea lui Hristos coincide de fapt unui plan eshatologic culminând cu Parusia (însă se poate experia în avans, precum am văzut în 1, 4b), fapt despre care vorbește și *1Ioan* 3, 2 sau *Filipeni* 3, 21[1078]. Deoarece ἀποφυγόντες intră în strânsă legătură cu precedentul său aorist γένησθε, întregul construct trebuie afișat astfel: pentru ca să deveniți părtași dumnezeieștii firi, trebuie mai întâi să scăpați de φθορᾶς – întocmai poate fi înțeleasă fraza și la viitor: nu veți deveni părtași dumnezeieștii firi dacă nu veți scăpa de stricăciunea poftei păcatului care se aflǎ în lume[1079].

Unii comentatori interpretează substantivul φθορᾶς ca aparținând registrului degradării morale, însă contextul lasă să se întrevadă o scară mult mai largă: dezintegrare; vremelnicie; mortalitate. În literatura religioasă elenistică este potențată această imagine antitetică dintre nestricăciunea ἀφθαρσία firii divine și stricăciunea φθορά care există în întreaga lume materială, inclusiv trupul omenesc (Plutarch; Iosephus; Filon). Același contrast se regăsește și în scrierile Sf.Ap. Pavel (*1Corinteni* 9, 25) care vede întreaga lume în robia păcatului și a stricăciunii (*Romani* 8, 21[1080]), creștinii înșiși așteptând harul eshatologicului *aftharsía* (*1Corinteni* 15, 42; *Galateni*

[1076] Eric FUCHS, Pierre REYMOND, *La Deuxième Épitre de Saint Pierre. L'Épitre de Saint Jude*, coll. *Commentaire du Nouveau Testament* 13b, Delachaux&Niestlé Éditeurs, Paris, ^{2}1980, p. 53.

[1077] Karl Hermann SCHELKLE, *Die Petrusbriefe. Der Judasbrief*, coll. *Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament*, Band 13: Faszikel 2, Herder Verlag, Freiburg, 1961, p. 189.

[1078] Otto KUSS, Johann MICHL, *Carta a los Hebreos Cartas Católicas*, coll. *Biblioteca Herder. Sección de Sagrada Escritura* 99, Editorial Herder, Barcelona, 1977, p. 540.

[1079] J.E. HUTHER, *Critical and Exegetical Handbook to the General Epistles of Peter and Jude*, T&T Clark, Edinburgh, 1881, p. 297.

[1080] Cercetătorul R. Dillon vede în *Rom* 8 nucleul logic al Evangheliei, dar și continuarea unui dialog între Ap. Pavel și criticii săi, în care apostolul neamurilor prezintă conduita morală creștină sub auspiciile Duhului, într-un plan al timpurilor mesianice ce vor veni, dar care se consumă deja. Teza paulină prezintă trei cercuri concentrice într-o progresie graduală: creația degradată de păcatul omului (8, 19-22); creștinii sunt totuși umpluți de Duh – aceștia fiind primele roade (8, 23-25); și nu în cele din urmă, intervenția Duhului Sfânt Însuși (8, 26-27). A se vedea Richard J.DILLON, „The Spirit as Taskmaster and Troublemaker in Romans 8", în: *Catholic Biblical Quarterly*, 110 (1998), 4, pp. 690-698.

6, 8; *1Petru* 1, 4). În textul nostru, φθορᾶς nu poate fi altceva decât stricăciunea sau mortalitatea biologică (*nekroza*) de care creștinii se vor elibera definitiv odată cu revenirea Domnului, preschimbați în trupuri nestricăcioase, spiritualizate și veșnice[1081]. Se cuvine să subliniem și accentul pe care autorul îl lasă, ca un semnal de alarmă, pentru toți câți, nesiliți de nimeni, și-au împropriat această luptă a mântuirii: substantivul în dativ ἐπιθυμίᾳ („datorită *poftei*"). Etimologic ἐπιθυμίᾳ îmbracă trei dimensiuni distincte: într-un sens neutru avem un puternic impuls al dorinței (*Marcu* 4, 19); în sens pozitiv o dorință naturală (*1Tesaloniceni* 2, 17); iar într-un sens negativ poftă a păcatului (*1Timotei* 6, 9[1082]). Această din urmă dimensiune la care se referă Sf.Ap. Petru, trebuie extirpată cu orice preț în nădejdea dobândirii Împărăției lui Dumnezeu, pe care desfrânații, adulterii, sodomiții, stricații de tot felul nu vor moșteni-o (*1Corinteni* 6, 9).

Concluzii

Putem spune că încercarea reconstituirii textului petrin din 1, 4 a fost o experiență salutară ce ne-a ajutat să desfacem unele nuanțe ale textului biblic original: nu putem vorbi despre teologia lui *theosis* cât încă în noi se dau lupte ale firii păcătoase, cât încă trăim sub imperiul concupiscenței. De aceea, mai întâi trebuie să *scăpăm de poftele lumii* ca mai apoi să ne *împărtășim de firea cea dumnezeiască*. Tot cu privire la acest text, este foarte important de subliniat rolul gramatical al lui γένησθε care este un verb aorist conjunctiv, ce arată o posibilă acțiune contemplată ca realizabilă. Din păcate, unele traduceri moderne ale epistolei *2Petru*, alături de edițiile scripturistice românești, pierd din vedere această dimensiune a îndumnezeirii prin omiterea conjunctivului, cel care singur inoculează perspectiva unei posibile deveniri, lăsând totul la libera alegere a subiectului uman.

[1081] Richard J.BAUCKHAM, *Jude, 2Peter*, coll. *Word Biblical Commentary* 50, Zondervan Academic, Grand Rapids, 2017, p. 182.

[1082] Erwin PREUSCHEN, *Griechisch-Deutsches Taschenwörterbuch zum Neuen Testament. Auflage*, Walter de Gruyter, Berlin, 2005, nota 2147; Frederick William DANKER, *A Greek-English Lexicon of the New Testament*, nota 2598; Henry George LIDDELL, Robert SCOTT, *A Greek-English Lexicon*, p. 635. F.Wilbur GINGRICH, *Shorter Lexicon of the Greek New Testament*, p. 74.

Bibliografie

Izvoare biblice

ALAND Barbara, *The Greek-English New Testament*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, [28]2012.

ALAND Barbara and Kurt et.alii., *Novum Testamentum Graece*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, [28]2012.

ALAND Barbara, *The Greek New Testament*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, [5]2014.

ALAND Kurt, *Synopsis of the Four Gospels: Greek-English Edition of the Synopsis Quattorum Evangeliorum*, United Bible Societiens, Atlanta, [3]1976.

ALAND Kurt, *The Greek New Testament*, United Bible Societies, New York/Stuttgart, 1966.

†ANANIA Bartolomeu Valeriu, *Biblia sau Sfânta Scriptură*, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2009.

ANDRIESCU Al., Paul MIRON, *Monumenta Linguae Dacoromanorum. Biblia 1688. Liber Psalmorum*, Pars XI, Ed. Universității „Al. I. Cuza", Iași, 2003.

BĂDILIȚĂ Cristian, *Septuaginta*, vol. 1, Ed. Polirom, Iași, 2004.

BĂDILIȚĂ Cristian, *Septuaginta*, vol. 4/II, Polirom, Iași, 2007.

BĂDILIȚĂ Cristian, *Septuaginta*, vol. 6/II, Polirom, Iași, 2008.

BĂDILIȚĂ Cristian, *Noul Testament. Evanghelia după Ioan. Ediție bilingvă*, Ed. Vremea, București, 2015.

Biblia de studiu pentru o viață deplină, Life Publishers International, București, 2000.

Biblia Sacra juxta Vulgatam Clementinam editionibus a Michaele Tuueedale, Londoni, 2005.

Biblia sau Sfânta Scriptură, tipărită sub îndrumarea și cu purtarea de grijă a PF Teoctist, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, cu aprobarea Sfântului Sinod, EIBMBOR, București, 2005.

Biblia sau Sfânta Scriptură, tipărită sub îndrumarea și cu purtarea de grijă a PF Teoctist, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, cu aprobarea Sfântului Sinod, Societatea Biblică Interconfesională din România, 1988.

Biblia, adecă Dumnezeiasca Scriptură a Vechiului și Noului Testament, Tiparită întâia oară la 1688 în timpul lui Șerban Vodă Cantacuzino, Domnul Țării Românești. Retipărită după 300 de ani în facsimil și transcriere, cu aprobarea Sfântului Sinod și cu binecuvântarea Prea Fericitului Părinte Teoctist, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, EIBMBOR, București, 1988.

Biblia, adică Dumnezeiasca Scriptură a Vechiului și a Noului Testament, Tradusă după textele originale ebraice și grecești de Preoții Profesori Vasile Radu și Gala Galaction, din înalta inițiativă a Majestății Sale Regelui Carol II, Fundația pentru Literatură și Artă „Regele Carol II", București, 1939.

Biblia adică Dumnezeeasca Scriptură a Legii Vechi și a celei Nouă, Tipografia Cărților Bisericești, București, 1914.

Biblia, adecă Dumnezeiasca Scriptură a legii vechi și a ceii noao, toate care s-au tălmăcit de pre limba elinească pre înțelesul limbii românești, acum intîiu s-au tipărit rumânește supt stăpînirea preaînălțatului împărat a Romanilor Francisc al doilea. Cu blagoslovenia mării sale prealuminatului și preasfințitului domnului domn Ioan Bob, vlădica Făgărașului, Blaj, 1795.

BOVER Jose Maria, Francisco Cantera BURGOS, *Sagrada Biblia. Version critica sobre los textos Hebreo y Griego*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, [4]1947.

BULAI Alois, Pr. Eduard PĂTRAȘCU, *Biblia*, Ed. Sapientia, Iași, 2013.

BULAI Alois, Pr. Anton, BUDĂU, *Noul Testament*, Ed. Sapientia, Iași, 2016.

CORNILESCU D., *Biblia sau Sfânta Scriptură a Vechiului și Noului Testament*, Societatea Biblică pentru Răspândirea Bibliei în Anglia și Străinătate, București, 1921.

COWPER B.H., *Codex Alexandrinus. H KAINH DIATHKH*, Williams&Norgate, Edinburgh, 1860.

DEIBLER Ellis W., *A Translator's Translation of the New Testament*, Cummins Works, Michigan, 2008.

DENNIS Lane T. et.alii., *ESV Study Bible*, Crossway, Wheaton, 2008.

ERASMUS DE ROTTERDAM Desiderius, *NOVVM TESTAMENTVM*, cum Annotationibus eiuldem ita locupletatis, ut propémodum opus nouum uideri poffit, Basileae Anno [5]1535.

ESV Study Bible. English Standard Version, Crossway, Wheaton, 2008.

Evanghelia după Toma, trad. din limba coptă, studiu introductiv și note de Gustavo-Adolfo Loria-Rivel, Polirom, Iași, 2003.

FERRAR William Hugh, *A collation of four important manuscripts of the Gospel*, London, 1877.

GIKA Aleksandru Dimitrie, *Noul Testament al Domnului și Mântuitorului nostru Iisus Hristos*, Tipărit cu voia și blagoslovenia Prea Sfințiților Episcopi ai Principatului României, după cel mai ales model dat de Prea Sfinția lor, Tipografia Națională a lui Iosif Romanos, București, [5]1857.

HARTMAN Louis F., Myles M.BOURKE, *The New American Bible*, St. Anthony Guild Press, Paterson, 1970.

HODGES Zane C., Artur L. FARSARD, *The Greek New Testament According to the Majority Text. English-Greek edition*, Thomas Nelson, Nashville, [2]1985.

HOLMES Michael W., *JBL Greek New Testament*, Society of Biblical Literature and Logos Bible Software, 2010.

KITTEL Rudolf, *Biblia Hebraica*, J.C. Hinrichs, Leipzig, 1909.

KITTEL Robert J., *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1990.

KITTEL Robert J. et.alii., *The Hebrew-English Old Testament: Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Deutsche Bibelgesellschaft / Crossway, Stuttgart and Wheaton, [5]2012.

La Santa Biblia. Versión Reina-Valera Revisión, Sociedades Biblicas en América Latina, 1960.

LAKE Helen and Kirsopp, *Codex Sinaiticus Petropolitanus*, Clarendon Press, Oxford, 1911.

Le Nouveau Testament commenté et illustré, traduit du grec en français courant, Éditions du Signe – Biblio, Paris, 2005.

LEVINE Amy-Jill and Marc Zvi BRETTLER, *The Jewish Annotated New Testament. New Revised Standard Version*, Oxford University Press, Oxford, 2011.

MUNTEANU Eugen, *Monumenta Linguae Docoromanorum. Biblia 1688*, pars XXIII: Novum Testamentum I, Ed. Universității Alexandru Ioan Cuza, Iași, 2015.

NESTLE Eberhard et.alii., *Novum Testamentum Graece et Latine*, Deutsche Bibelgeselschaft, Stuttgart, 1932.

NESTLE Eberhard, *H KAINH DIATHKH. Text with Critical Apparatus*, British and Foreign Bible Society, London, 1904.

New International Version, Biblica Publisher, Colorado Springs, 2011.

NICOLL W. Robertson, *The Expositor's Greek Testament*, vol. 2, George H.Doran Company, New York, 1910.

Noul Testament. Ediția Dumitru Cornilescu Revizuită, Editura Societății Biblice Interconfesionale din România, București, 2019.

Noul Testament. Traducere după textele originale grecești, Societatea Biblică Interconfesională din România, 2014.

Noul Testament/New Testament, ediție bilingvă Română-Engleză, World Bible Translation Center, 2004.

Noul Testament, Tipărit pentru prima dată în limba română la 1648 de către Simion Ștefan, Mitropolitul Transilvaniei, Reeditat după 340 de ani din inițiativa și purtarea de grijă a Prea Sfințitului Emilian, Episcop al Alba Iuliei, Ed. Episcopiei Ortodoxe Române a Alba Iuliei, Alba Iulia, 1988.

PASCAL Emil, *Noul Testament*, Éditions du Dialogue, Société d'Éditions Internationales, Paris, 1992.

PENTIUC Eugen, *The Orthodox Study Bible*, Thomas Nelson, Nashville, 2008.

RAHLFS Alfred, Robert HANHART, *Septuaginta*, vol. 1-2, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, ^{2}2006.

ROBINSON Maurice A., William G.PIERPONT, *The New Testament in the Original Greek: Byzantine Textform*, Chilton Book Publishing, Southborough, 2005.

SCHMID U.B., *The New Testament in Greek IV: The Gospel According to St. John*, vol. 2: *The Majuscules*, The American and British Committees of the International Greek New Testament Project, E.J. Brill, Leiden, 2007.

SCRIVENER Frederick Henry, *Codex Augiensis*, Bell and Daldy, London, 1859.

SCRIVENER Frederick H., *A Full Collation of the Codex Sinaiticus with the Received Text of the New Testament*, Deighton, Bell and Co., Cambridge, 1864.

Traduction Oecuménique de la Bible, Société biblique française – Editions du Cerf, Paris, 1988.

TREGELLES Samuel Prideaux, *The Greek New Testament*, vol. 3, Samuel Bagster and Sons, London, 1857.

VON TISCHENDORF Constantine, *Novum Testamentum Graece*, editio octava critica major, vol. 1, Lipsiae, 1869.

VON TISCHENDORF Constantine, *Novum Testamentum Graece et Latine*, Hermann Mendelssohn, 1858.

WEISS Bernhard, *Das Neue Testament*, band 3, J.C. Hinrichs'sche Buchhandlung, Berlin, 1902.

WESTCOTT B., F.J.A. HORT, *The New Testament in the Original Greek*, Harper &Brothers, New York, 1882.

ZERWICK Maximilian, *Biblical Greek*, Editrice Pontificio Istituto Biblico, Roma, 2001.

ZERWICK Max, Mary GROSVENOR, *A Grammatical Analysis of the Greek New Testament*, Editrice Pontificio Instituto Biblico, Roma, 1993.

Zürcher Bibel, Bibelausgaben TVZ Theologischer Verlag, Zürich, 2008.

Izvoare patristice

AMBROSE, Concerning Repentance 1.2.6-7, coll. Nicene and Post-Nicene Fathers. Second series 10, Hendrickson Publishers, Peabody, ^{3}1994.

ANTONIE CEL MARE, Învățături despre viața morală a oamenilor și despre buna purtare în 170 de capete, coll. Filocalia 1, trad. de Pr. Dumitru Stăniloae, Humanitas, București, 2004.

ARISTOTEL, Politica, Ed. Națională, București, 1924.

ATHANASIUS, On the Incarnation of the Word, coll. The Nicene and Post-Nicene Fathers. Second Series 4, T&T Clark, Edinburgh, 1891.

AUGUSTINE, Confessions, Thomas Nelson Publishers, Nashville, 1999.

AUGUSTINE, „Nature and Grace”, în: Roland J. Teske, (ed.), The Works of Saint Augustine: A Translation for the 21st Century, part I, vol. 23, New City Press, 1997.

AUGUSTIN, Epistolae ad Romanos inchoata Expositio, coll. PL 35, 2092.

AUGUSTIN, Prima cateheză, Ed. Polirom, Iași, 2002.

AUGUSTIN, Despre adevărata religie, Humanitas, București, 2007.

CHIRIL AL ALEXANDRIEI, Expositio sive Commentarius in Joannis Evangelium, coll. PG 73, col. 147C-147D.

CHIRIL AL ALEXANDRIEI, Commentarium in Isaiam prophetam, tomus V, coll. PG 70, 538B-D.

CHIRIL AL ALEXANDRIEI, Comentariu la Evanghelia Sfântului Ioan, coll. Părinți și Scriitori Bisericești 41, EIBMBOR, București, 2000.

CHRYSOSTOM, Homilies on First and Second Corinthians, coll. Nicene and Post-Nicene Fathers 12, T&T Clark, Edinburgh, 1889.

CLEMENT ALEXANDRINUL, Scrieri, vol. 1, coll. Părinți și Scriitori Bisericești 4, trad. de Pr. D. Fecioru, EIBMBOR, București, 1982.

CYRIL, A Commentary upon the Gospel According to S.Luke, translated by R.Payne Smith, Oxford University Press, Oxford, 1859.

EPIFANIE AL SALAMINEI, Ancoratus, trad. de Oana Coman, Polirom, Iași, 2007.

FILON DIN ALEXANDRIA, Comentariu Alegoric al Legilor Sfinte după Lucrarea de Șase Zile, trad. de Zenaida Anamaria Luca, Ed. Paideia, București, 2002.

GREGORY THE GREAT, Forty Gospel Homilies 26, coll. Cistercian Studies Series 123, Cistercian Publications, Kalamazoo, 1973.

GRIGORIE DE NAZIANZ, Dogmatic Hymns, VII, coll. PG 37, 446A.

GRIGORIE DE NYSSA, De Perfectione. Et Qualem Oporteat esse Christianum, ad Olympium Monachum, coll. PG 46, 252B-253C.

GRIGORIE DE NYSSA, Despre viața lui Moise, coll. PSB 29, trad. de Pr. D.Stăniloae și Pr. Ioan Buga, EIBMBOR, București, 1982.

GRIGORIE DE NYSSA, Scrieri I, coll. PSB 29, trad. de Pr. Dumitru Stăniloae și Pr. Ioan Buga, EIBMBOR, București, 1992.

HILARIE DE POITIERS, La Trinité, tom II (livres IV-VIII), coll. Sources Chrétiennes 448, Édition du Cerf, Paris, 2000.

IGNATIE TEOFORUL, Epistola către Filadelfieni, coll. PSB 1, trad. de Pr. D.Fecioru, EIBMBOR, București, 1979.

ILARIE DE POITIERS, De Trinitate libri duodecim, coll. PL 10, 270A-B.

IOAN GURĂ DE AUR, Omilii la Facere, vol. 1, coll. Părinți și Scriitori Bisericești 21, trad. de Pr. D.Fecioru, EIBMBOR, București, 1987.

IOAN GURĂ DE AUR, Comentariu la Evanghelia de la Ioan, Ed. Mănăstirii „Portărița”, Satu Mare, 2005.

IOAN GURĂ DE AUR, Omilii la Epistola către Romani, trad. de P.S. Teodosie Atanasiu, Ed. Christiana, București, 2005.

IOAN GURĂ DE AUR, Tâlcuiri la Epistola a doua către Corinteni, trad. de Theodosie Athanasiu, Ed. Sofia, București, 2007.

IOAN GURA DE AUR, Homilia XXXIII in Matthaeum Homil., coll. PG 57, 376-388.

IOAN GURA DE AUR, Homilia LX in Joannem Homil., coll. PG 59, 351-359.

IOAN GURA DE AUR, Homilia I in Epist. ad Rom., coll. PG 60, 435-438.

IOAN GURA DE AUR, Homilia VI in Epist. ad Ephes., coll. PG 62, 40-45.

IOAN GURA DE AUR, Homilia XV in Epist. ad Philipp., coll. PG 62, 309-318.

IOAN GURA DE AUR, Homilia XIII in Epist. I ad Timoth., coll. PG 62, 617-623.

IOAN GURA DE AUR, Homilia XXXIII in Epist. ad Hebraeos, coll. PG 63, 306-309.

IOAN HRISOSTOM, Comentariile sau Tâlcuirea Epistolei întâi către Corintheni, trad. de Constantin Făgețan, Ed. Sofia, București, 2005.

IRINAEI, Libros quinque abbersus Haeresis, tom. II, edidit W. Wigan Harvey, Cambridge University Press, Cambridge, 1857.

IRÉNÉE DE LYON, Contre les hérésies, I, 25. 5, coll. Sources chrétiennes 263, Éditions du Cerf, Paris, 1979.

IRÉNÉE DE LYON, Contre les hérésies, III, 24. 1, tom II, coll. Sources chrétiennes 211, Éditions du Cerf, Paris, 1974.

IRENÉE DE LYON, Contre les heresies, V, 1, coll. Sources Chrétiennes 152, Les Éditions du Cerf, Paris, 1969.

JEAN CHRYSOSTOME, „Homélies contre les Anoméens", în: M. L'Abbé, J.Bareille (eds.), Oeuvres Complètes de S. Jean Chrysostome, tome premier, Librairie de Louis Vivès, Paris, 1865.

JOHN CASSIAN, Conference 1.8, translated by Colm Luibheid, Paulist Press, New Jersey, 1985.

JOHN CHRYSOSTOM, Ep. ad Theodorum I. 4, coll. Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church 9, T.&T. Clark, Edinburgh.

JOHN CHRYSOSTOM, Six Books on the Priesthood, trans. by Graham Neville, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood, 1984.

JOHN CHRYSOSTOM, Homilies on the Epistle of St. Paul to the Romans, coll. Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church 11, T.&T. Clark, Edinburgh, 1889.

JOHN CHRYSOSTOM, Homilies on the Acts of the Apostles, coll. Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church 11, T.&T. Clark, Edinburgh, 1889.

MACARIE EGIPTEANUL, Homiliae Spirituales, coll. PG 34, col. 130A.

MARCU ASCETUL, Răspuns acelora care se îndoiesc despre dumnezeiescul botez, coll. Filocalia 1, Humanitas, Bucuresti, 2004.

MAXIM MĂRTURISITORUL, Maximi de Variis Difficilibus Locis, coll. PG 91, 221B-228A.

MAXIM MĂRTURISITORUL, Mystagogia, coll. PG 91, 495B.

MAXIM MĂRTURISITORUL, Răspunsuri către Talasie, 61, coll. Filocalia 3, trad. de Pr. D. Stăniloae, Humanitas, București, [3]2009.

ORIGEN, Omilii, comentarii și adnotări la Geneză, trad. de Adrian Muraru, Polirom, Iași, 2006.

ORIGEN, Omilii, comentarii și adnotări la Exod, trad. de Adrian Muraru, Polirom, Iași, 2006.

ORIGEN, Omilii la Levitic, trad. de Adrian Muraru, Polirom, Iași, 2006.

ORIGEN, Commentaria in Evangelium Joannis, coll. PG 14, 275B.

ORIGEN, Commentaria in Evangelium Joannis, tomus I, coll. PG 14, 37A-D.

PLATON, Dialoguri Socratice, trad. de Francisca Băltăceanu et.alii., Humanitas, București, [2]2019.

POLICARP AL SMIRNEI, Epistola către Filipeni, coll. PSB 1, pp. 208-209.

SIMEON NOUL TEOLOG, Cele 225 de capete teologice și practice, coll. Filocalia 6, trad. de Pr. Dumitru Stăniloae, EIBMBOR, București, 1977.

SIMEON NOUL TEOLOG, Discursuri teologice și etice, trad. de Ioan I.Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 2001.

TEOFILACT AL BULGARIEI, Comentariu la Evanghelia de la Ioan, Ed. Pelerinul Român, Oradea, 1998.

TERTULIAN, Tratate dogmatice și apologetice, trad. de Dionisie Pîrvuloiu, Polirom, Iași, 2007.

THEODORE OF MOPSUESTIA, Commentary on John 7.20, coll. Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 3, Université catholique de Louvain, Louvain, 1903.

VASILE CEL MARE, Omilii Inedite. Două Cuvinte despre Botez, trad. de Lavrentie Carp, Ed. Doxologia, Iași, 2012.

VASILE CEL MARE, Scrieri dogmatice și exegetice, coll. Părinți și Scriitori Bisericești. Serie nouă 4, trad. de Policarp Pârvuloiu et.alii., Ed. Basilica, București, 2011.

Viața Sfântului Ioan Gură de Aur în relatările istoricilor bisericești: Paladie, Teodor al Trimitundei, Socrates, Sozomen și Fer. Teodoret al Cirului, trad. de Pr. Constantin Cornițescu, EIBMBOR, București, 2001.

ZIGABEN EFTIMIE, SF. NICODIM AGHIORITUL, Psaltirea în tâlcuirile Sfinților Părinți, vol. II., transliterare, diortosire, revizuire după ediția grecească și note de Ștefan Voronca, Ed. Egumenița, București.

Dicționare, Lexicoane, Gramatici, Enciclopedii

ABBOTT Edwin A., *Johannine Grammar*, Adam and Charles Black, London, 1906.

ACHTEMEIER Paul J., *The HarperCollins Bible Dictionary*, HarperCollins Publishers, [2]1996.

ALEXANDER T.Desmond, David W.Baker, *Dictionary of the Old Testament: Pentateuch*, IVP Academic, Downers Grove, 2003.

ALEXANDER T.Desmond, *New Dictionary of Biblical Theology*, Inter-Varsity Press, Leicester, 2000.

BAILLY Anatole, *Abrégé du dictionnaire Grec-Français*, Hachette, Paris, 1901.

Balz Horst und Gerhard Schneider, *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, band 1, Verlag W.Kohlhammer, Stuttgart, 1992.

BALZ Horst, Gerhard SCHNEIDER, *Exegetical Dictionary of the New Testament*, vol. 1, T&T Clark, Edinburgh, 1990.

BALZ Horst, Gerhard Schneider, *Exegetical Dictionary of the New Testament*, vol. 3, T&T Clark, Edinburgh, 1980.

BLASS Friedrich, *Grammar of New Testament Greek*, Macmillan and Co., New York, 1905.

BLASS F., A. DEBRUNNER, *A Greek Grammar of the New Testament and Other Early Christian Literature*, Cambridge University Press, Cambridge, 1961.

Botterweck G.Johannes et.alii. (eds.), *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. 5, William B.Eerdmans Publishing, Grand Rapids, 1986.

Botterweck G.Johannes et.alii. (eds.), *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. 9, William B.Eerdmans Publishing, Grand Rapids, 1998.

BOTTERWECK G.Johannes et.alii., *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. 12, William B.Eerdmans Publishing, Grand Rapids, 2003.

Botterweck G.Johannes, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. 15, William B.Eerdmans Publishing, Grand Rapids, 2006.

Bromiley Geoffrey W., *Theological Dictionary of the New Testament abridged in one volume*, William B.Eerdmans Publishing, Grand Rapids, 1985.

BROWN Colin, *The New International Dictionary of New Testament Theology*, vol. 3, Zondervan Publishing, Grand Rapids, 1981.

BROWN Francis, *The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon*, Clarendon Press, Oxford, 1907.

BROWN Francis, *The New Brown-Driver-Briggs-Gesenius Hebrew and English Lexicon*, Hendrickson Publishers's, Peabody, 1979.

BURTON Ernest de Witt, *Syntax of the Moods and Tenses in New Testament Greek*, T.&T. Clark, Edinburgh, 1898.

BUTTMANN Alexander, *A Grammar of the New Testament Greek,* Warren F.Draper Publisher, Washington, 1891.

COENEN Lothar, *Diccionario Teologico del Nuevo Testamento*, vol. 2, Ediciones Sigueme, Salamanca, ^{3}1990.

CREMER Herman, Julius KÖGEL, *Biblisch-theologisches Wörterbuch des neutestamentlichen Griechisch*, Verlag Friedrich Andreas Perthes, Stuttgart, 1923.

D'ALÈS A., *Dictionnaire Apologétique de la Foi Catolique*, vol. 2, Paris, 1911.

DANKER Frederick William, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature*, The University of Chicago Press, Chicago, [3]2000.

DOUGLAS J.D., *Dicționar Biblic*, trad. de Livius T.Percy și Ioan F.Tipei, Ed. Cartea Creștină, Oradea, 2015.

DUFF Jeremy, *The Elements of New Testament Greek*, Cambridge University Press, Cambridge, 2005.

EVANS Craig A., Stanley E. PORTER, *Dictionary of New Testament Background*, InterVarsity Press, Downers Grove, 2000.

Fabry Heiny-Josef, Helmer Ringrren (eds.), *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament,* Band VI, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart, 1989.

FANNING Buist M., *Verbal Aspect in New Testament Greek*, Clarendon Press, Oxford, 1990.

FREEDMAN David Noel, *The Anchor Yale Bible Dictionary*, vol. 3, Doubleday, New York, 1992.

FRIBERG Barbara, *Analytical Lexicon of the Greek New Testament*, Baker Books, Grand Rapids, 2000.

GEORGESCU Constantin, *Manual de Greacă Biblică*, Ed. Nemira, București, 2011.

GINGRICH F.Wilbur, *Shorter Lexicon of the Greek New Testament*, The University of Chicago Press, Chicago, [2]1979.

GREEN Joel B., *Dictionary of Jesus and Gospel*, IVP Academic, Inter-Varsity Press, [2]2013.

HAPP Erich et.alii., *Grammatik. Lautlehre – Formenlehre – Satzlehre,* Bayerischer Schulbuch Verlag, München, 1981.

HARRIS R.Laird et.alii., *Theological Wordbook of the Old Testament*, vol. 1, Moody Press, Chicago, 1980.

Hebrew-Aramaic Dictionary of the New American Standard Exhaustive Concordance, Logos Bible Software, The Lockman Foundation, La Habra, [2]1998.

HOLLADAY William L., *A Concise Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, E.J. Brill, Leiden, 2000.

HOLTON David, *Greek. An Essential Grammar of the Modern Language*, Routledge, London and New York, 2004.

HUDSON D.F., *Teach Yourself New Testament Greek*, Association Press, New York, 1960.

JENNI Ernst, Claus WESTERMANN, *Theological Lexicon of the Old Testament*, vol. 3, Hendrickson Publishers, Peabody, 1997.

LAMPE Geoffrey W.H., *A Patristic Greek Lexicon*, Clarendon Press, Oxford, 1961.

LÉON-DUFOUR Xavier, *Vocabular de Teologie Biblică*, trad. de Francisca Băltăceanu et.alii., Ed. Arhiepiscopiei Romano-Catolice, București, 2001.

LIDDELL Henry George, Robert SCOTT, *A Greek-English Lexicon*, Clarendon Press, Oxford, 1996.

LOUW Johannes P. et.alii., *Greek-English Lexicon of the New Testament based on semantic domains*, vol. 1, United Bible Societies, New York, [2]1989.

MANSER Martin H. et.alii., *Zondervan Dictionary of Bible Themes*, Zondervan Publishing House, Grand Rapids, 1999.

MARTIN R.P., P.H. DAVIDS, *Dictionary of the Later New Testament and Its Developments*, Intervasity Press, Downers Grove, 1997.

MIRCEA Ioan, *Dicționar al Noului Testament*, EIBMBOR, București, 1995.

Moulton J.H., *A Grammar of New Testament Greek*, vol. 3: Syntax, T&T Clark, London, [4]2005.

MOULTON James Hope, George MILLIGAN, *The Vocabulary of the Greek Testament. Illustrated from the Papyri and other Non-Literary Sources*, Hodder and Stoughton Limited, London, 1929.

NEWMAN Barclay M., *A Concise Greek-English Dictionary of the New Testament*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, [2]1993.

NICCACCI Alviero, *The Syntax of the Verb in Classical Hebrew Prose*, coll. *Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series* 86, Sheffield Academic Press, Sheffield, 1990.

PETERS Francis E., *Termenii filozofiei grecești*, trad. de Dragan Stoianovici, Humanitas, București, [3]2007.

PORTER Stanley E., *Dictionary of Biblical Criticism and Interpretation*, Routledge, New York, 2007.

PORTER Stanley E., D.A. CARSON, *Biblical Greek Language and Linguistics. Open Questions in Current Research*, coll. *Journal for the Study of the New Testament Supplement Series* 80, Sheffield Academic Press, London, 1993.

PREUSCHEN Erwin, *Griechisch-Deutsches Taschenwörterbuch zum Neuen Testament. Auflage*, Walter de Gruyter, Berlin, 2005.

REID Daniel G., *Dicționarul Noului Testament. Un compendiu de învățătură biblică contemporană într-un singur volum*, Ed. Casa Cărții, Oradea, 2008.

ROBERTSON A.T., *A Grammar of the Greek New Testament in the Light of Historical Research*, Broadman Press, Nashville, 1934.

RYKEN Leland, *Dicționar de imagini și simboluri biblice*, Ed. Casa Cărții, Oradea, 2011.

STRONG James, *Greek Dictionary of the New Testament*, AGES Software, Albany, 1997.

SWANSON James, *A Dictionary of Biblical Languages: Hebrew Old Testament*, Logos Research Systems, Ouk Harbor, ^{2}2001.

TIPEI John F., *Limba greacă a Noului Testament*, Ed. Cartea Creștină, Oradea, 2002.

TREGELLES Samuel Prideaux, *Gesenius' Hebrew-Chald to the Old Testament Scriptures*, Rome, 1846.

TUGGY Alfred E., *Lexico Grieco-Espaňol del Nuevo Testamento*, Editorial Mundo Hispano, El Paso, 2016.

VanGemeren Willem A. (ed.), *New International Dictionary of Old Testament Theology & Exegesis*, vol. 1, Paternoster Press, Carlisle, 1996.

VanGemeren Willem A. (ed.), *New International Dictionary of Old Testament Theology & Exegesis*, vol. 2, Zondervan Publishing, Grand Rapids, 1997.

VanGemeren Willem A. (ed.), *New International Dictionary of Old Testament Theology & Exegesis*, vol. 3, Paternoster Press, Carlisle, 1996.

VanGemeren Willem A., *New International Dictionary of Old Testament Theology & Exegesis*, vol. 4, Paternoster Press, Carlisle, 1996.

VanGemeren Willem A., *New International Dictionary of Old Testament Theology & Exegesis*, vol. 5, Paternoster Press, Carlisle, 1997.

Vanhoozer Kevin J., *Dictionary for Theological Interpretation of the Bible*, Baker Book House, Grand Rapids, 2005.

Van VOORST Robert E., *Building your New Testament Greek Vocabulary*, Society of Biblical Literature, Atlanta, ^{3}2001.

VAUGHAN Curtis, Virtus E.GIDEON, *A Greek Grammar of the New Testament*, Broadman Press, Nashville, 1979.

VIGOUROUX F., *Dictionnaire de la Bible*, tome quatrième, Letouzey et Ané Éditeurs, Paris, 1912.

WALLACE Daniel B., *Greek Grammar Beyond the Basics. An Exegetical Syntax of the New Testament*, Zondervan, Grand Rapids, 1996.

WALLACE Daniel B., *The Basics of New Testament Syntax: An Intermediate Greek Grammar*, Zondervan, Grand Rapids, 2000.

WIGODER Geoffrey, *Enciclopedia Iudaismului*, trad. de Radu Lupan și George Weiner, Ed. Hasefer, București, ^{2}2016.

Comentarii biblice

ABBOTT T.K., A Critical and Exegetical Commentary on the Epistles to the Ephesians and to the Colossians, coll. The International Critical Commentary, T&T Clark, Edinburgh, ^{2}1968.

ACHTEMEIER Paul J., Romans, coll. Interpretation: A Bible Commentary for Teaching &Preaching, John Knox Press, Atlanta, 1985.

AGOURIDIS Savvas, Comentariu la Apocalipsă, trad. de Pr. Constantin Coman, Ed. Bizantină, București, 2004.

ARNOLD Clinton E., Ephesians, coll. Zondervan Exegetical Commentary on the New Testament, Zondervan, Grand Rapids.

BARNETT Paul, The Second Epistle to the Corinthians, coll. The New International Commentary on the New Testament, William B.Eerdmans Publishing, Grand Rapids, 1997.

BARON David, Zechariah. A commentary on his visions and prophecies, William B.Eerdmans Publishing, Grand Rapids, ^{2}2001.

BARTH Karl, The Epistle to the Romans, Oxford University Press, Oxford, 1968.

BARRETT C.K., A Commentary on the Second Epistle to the Corinthians, coll. Black's New Testament Commentaries, Adam & Charles Black, London, ^{2}1976.

BARRETT C.K., The Acts of the Apostles, coll. The International Critical Commentary on the Holy Scriptures of the Old and New Testaments, T&T Clark, Edinburgh, 1994.

BARTH Markus, Helmut BLANKE, Colossians: A New Translation with Introduction and Commentary, coll. The Anchor Bible, Doubleday, New York, 1994.

BAUCKHAM Richard J., Jude, 2Peter, coll. Word Biblical Commentary 50, Zondervan Academic, Grand Rapids, 2017.

BEASLEY-MURRAY George R., John, coll. Word Biblical Commentary, Word Publishers, Dallas, 2002.

BERNARD J.H., A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to St. John, vol. 2, coll. The International Critical Commentary, T.&T. Clark, Edinburgh, ^{2}1976.

BIGG Charles, A Critical and Exegetical Commentary on the Epistles of St. Peter and St. Jude, T&T Clark, Edinburgh, 1901.

BOATMAN Don Earl, Guidance from Galatians, coll. Bible Study Textbook Series, College Press, Joplin, 1987.

BOCK Darrell L., Luke 9:51 – 24, 53, vol. 2, coll. Baker Exegetical Commentary on the New Testament, Baker Academic, Grand Rapids, 1996.

BORING M. Eugene, Mark: A Commentary, Fortress Press, Westminster, ^{2}2006.

BOVON Francois, Das Evangelium nach Lukas (Lk 9,51-14,35), coll. Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament III/2, Neukirchener Verlag, Zürich und Düsseldorf, 1996.

BRAY Gerald, Thomas C.ODEN, Romans, coll. Ancient Christian Commentary on Scripture. New Testament 6, InterVarsity Press, Downers Grove, 1998.

BROWN Raymond E., The Gospel According to John (I-XII), coll. The Anchor Bible, Doubleday, New York, 1966.

BRUCE F.F., The Epistle to the Galatians: A Commentary on the Greek Text, coll. The New International Greek Testament Commentary, William B.Eerdmans Publishing, Grand Rapids, ^{2}1990.

BRUCE F.F., The Epistle of Paul to the Romans, William B.Eerdmans Publishing, Grand Rapids, ^{5}1985.

BRUTSCHECK J., Die Maria-Marta – Erzählung: Eine redaktionskritische Untersuchungen zu Lk 10, 38-42, coll. Bonner biblische Beiträge 64, Hanstein Verlag, Frankfurt am Main, 1986.

BURGE Gary M., Interpreting the Gospel of John, Baker Books, Grand Rapids, 1992.

BURGE G.M., The Epistles of John, Zondervan Publishing, Grand Rapids, 1996.

BURTON Ernest de Witt, A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Galatians, coll. The International Critical Commentary, T&T Clark, Edinburgh, ^{2}1968.

BYRNE B., Romans, coll. Sacra Pagina 6, The Liturgical Press, Collegeville, 1996.

CALVIN Jean, Ioan. Comentariu, trad. de Ștefan Gugura, Ed. Logos, Cluj-Napoca, 2011.

CALVIN John, Commentary upon the Actes of the Apostles, vol. I, translated by Henry Beveridge, Calvin Translation Society, Edinbrough, 1844.

CARREZ Maurice, La Deuxième Épitre de Saint Paul aux Corinthiens, coll. Commentaire du Nouveau Testament 8, Labor et Fides, Genève, 1986.

CARSON D.A., The Gospel According to John, coll. The Pillar New Testament Commentary, William B.Eerdmans Publishing, Grand Rapids, 1991.

CHARLES J.Daryl, Erland WALTNER, 1-2 Peter, Jude, coll. Believers Church Bible Commentary, Herald Press, Scottdale, 1999.

CHILDS Brevard S., Pentateuco: El Libro del Éxodo. Comentario crítico y teológico, Editorial Verbo Divino, Estella, 2003.

CIUREA Mihai, A doua Epistolă sobornicească a Sfântului Petru. Introducere, traducere, comentariu și teologie, Ed. Mitropolia Olteniei, Craiova, 2020.

COLLANGE Jean-François, L'Épitre de Saint Paul aux Philippiens, coll. Commentaire du Nouveau Testament Xa, Delachaux&Niestlé Éditeurs, Neuchâtel, 1973.

CONZELMANN H., Acts of the Apostles, Fortress Press, Philadelphia, 1987.

COOKE G.A., A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Ezekiel, coll. International Critical Commentary, T.&T. Clark, Edinburgh, 1951.

CRAIGIE Peter C., Deuteronomul, trad. de Daniela Rusu, Ed. Logos, Cluj-Napoca, 2008.

CRANFIELD C.E.B., The Gospel According to St. Mark, coll. Cambridge Greek Testament Commentary, Cambridge University Press, Cambridge, 1966.

CRANFIELD C.E.B., A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans, vol. 1, coll. International Critical Commentary, T.&T. Clark Limited, Edinburgh, 1975.

CRÎNGAȘU Nicolae, A doua epistolă sobornicească a Sfântului Apostol Petru, Ed. Mega, Cluj-Napoca, 2003.

DOWD Sharyn, Reading Mark. A Literary and Theological Commentary on the Second Gospel, Smith &Helwys Publishing, 2000.

DUNN James D.G., The Epistles to the Colossians and to Philemon: A Commentary on the Greek Text, coll. The New International Greek Testament Commentary, William B.Eerdmans Publishing, Grand Rapids, 1996.

DUNN James D.G., The Epistle to the Galatians, coll. Black's New Testament Commentaries, A&C Black, London, 1993.

DUNN James D.G., Romans 1-8, vol. 1, coll. Word Biblical Commentary, Word Books, Dallas, 1988.

EDWARDS J. R., The Gospel according to Mark, coll. The Pillar New Testament Commentary 2, Williams B.Eerdmans Publishing, Michigan, 2002.

ELLIOTT John H., I Peter: A New Translation with Introduction and Commentary, coll. Anchor Bible 37B, Doubleday, New York, 2000.

ELLINGWORTH Paul, The Epistle to the Hebrews. A Commentary on the Greek Text, coll. The New International Greek Testament Commentary, William B.Eerdmans Publishing, Grand Rapids, 1993.

ELLICOTT Chas J., St. Paul's Epistles to the Philippians, Colossians and to Philemon, Gould&Lincoln, Boston, 1865.

ERNST Josef, Die Briefe an die Philipper, an Philemon, an die Kolosser, an die Epheser, coll. Regensburger Neues Testament, Verlag Friedrich Pustet, Regensburger, [6]1974.

EVANS Craig A., Mark 8, 27-16, 20, coll. Word Biblical Commentary 34B, Thomas Nelson, Nashville, 2001.

FABRIS Rinaldo, Evanghelia după Sfântul Ioan. Traducere și comentariu, trad. de Pr. Cristian Ungureanu, Ed. Sapientia, Iași, 2016.

FEE Gordon D., Paul's Letter to the Philippians, coll. The New International Commentary on the New Testament, William B.Eerdmans Publishing, Grand Rapids, 1995.

FIELDS Wilbur, The Glorious Church. A Study of Ephesians, College Press, Joplin, 1992.

FITZMYER Joseph A., Romans: A New Translation with Introduction and Commentary, coll. The Anchor Bible, Doubleday, New York, 1993.

FITZMYER Joseph A., El Evangelio Segun Lucas: Traduccion y Comentario Capítulos 8,22-18,14, tomo III, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1987.

FITZMYER Joseph, The Gospel according to Luke (x-xxiv), coll. Anchor Bible Commentary 28a, Doubleday, New York, 1985.

FLOYD M.H., Minor Prophets, William B.Eerdmans Publishing, Grand Rapids, 2000.

FOCANT Camaille, L'évangile selon Marc, coll. Commentaire biblique: Nouveau Testament 2, Édition du Cerf, Paris, [2]2010.

FRANCE R.T., Matei, Ed. Scriptum, Oradea, 2008.

FRANCE R.T., The Gospel of Matthew, coll. The New International Commentary on the New Testament, William B.Eerdmans Publishing, Grand Rapids, 2007.

FRANCE R.T., The Gospel of Mark: A Commentary on the Greek Text, coll. New International Greek Testament Commnetary 20, Williams B.Eerdmans Publishing, Michigan, 2002.

FUCHS Eric, Pierre REYMOND, La Deuxième Épitre de Saint Pierre. L'Épitre de Saint Jude, coll. Commentaire du Nouveau Testament 13b, Delachaux&Niestlé Éditeurs, Paris, [2]1980.

FUNG Ronald Y.K., The Epistle to the Galatians, coll. The New International Commentary on the New Testament, William B.Eerdmans Publishing, Grand Rapids, 1988.

FURNISH Victor P., II Corinthians, coll. The Anchor Yale Bible, Yale University Press, New Haven, 2008.

GARCÍA Miguel Salvador, Carta a los Romanos, coll. Comentario al Nuevo Testamento, La Casa de la Biblia, Madrid, 1995.

GARRETT Duane A., Proverbs, Ecclesiastes, Song of Songs, coll. The New American Commentary 14, Broadman & Holman Publishers, Nashville, 1993.

GHEORGHIU Vasile, Epistola către Romani a Sfantului apostol Paul, Ed. Glasul Bucovinei, Cernauti, [2]1938.

GNILKA Joachim, Das Evangelium nach Markus, coll. Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament II/2, Neukirchener Verlag, Benziger, 1978.

GNILKA J., Der Ephesians, coll. Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament X/2, Herder Verlag, Freiburg, 1971.

GREEN Joel B., The Gospel of Luke, coll. The New International Commentary on the New Testament, William B.Eerdmans Publishing, Grand Rapids, 1997.

GRUNDMANN W., Das Evangelium nach Lukas, coll. Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament, Berlin, [3]1966.

GUNDRY R.H., Matthew: A Commentary on His Literary and Theological Art, William B.Eerdmans Publishing, Grand Rapids, 1981.

GUTHRIE Donald, New Testament Introduction, Intervarsity Press, Leicester, [3]1970.

HACKETT Horatio B., A Commentary on the Original Text of the Acts of the Apostles, Gould and Lincoln, Boston, 1867.

HANSEN G.Walter, The Letter to the Philippians, coll. The Pillar New Testament Commentary, William B.Eerdmans Publishing, Grand Rapids, 2009.

HAWTHORNE Gerald F., Philippians, coll. Word Biblical Commentary 43, Word Books Publishers, Waco, 1983.

HAENCHEN Ernst, Acts of the Apostles: A Commentary, Presbyterian Publishing, Louisville, 1971.

Hendriksen William, New Testament Commentary. Exposition of the Gospel According to Luke, Baker Book, Grand Rapids, [6]1988.

HENDRIKSEN William, Evanghelia după Matei, trad. de Sofia Gheorghe, Ed. Reformatio, Oradea, 2006.

HENDRIKSEN William, Exposition of Paul's Epistle to the Romans, Baker Book, Grand Rapids, 1981.

HOEHNER Harold W., Ephesians: An Exegetical Commentary, Baker Academic, Grand Rapids, 2002.

HUTHER J.E., Critical and Exegetical Handbook to the General Epistles of Peter and Jude, T&T Clark, Edinburgh, 1881.

JACQUIER E., Les Actes des Apôtres, J.Gabalda Éditeur, Paris, 1926.

JOHNSON Luke Timothy, The Acts of the Apostles, coll. Sacra Pagina Series 5, The Liturgical Press, Collegeville, 1992.

KARAVIDOPOULOS Ioannis, Evanghelia după Marcu, trad. de Sabin Preda, Ed. Bizantină, București, 2005.

KÄSEMANN Ernst, An die Römer, coll. Handbuch zum Neuen Testament 8a, Mohr-Siebeck, Tübingen, 1973.

KEENER Craig S., The Gospel of John: A Commentary, vol. 2, Baker Academic, Grand Rapids, 2003.

KITCHEN Martin, Ephesians, coll. New Testament Readings, Routledge, London, 1994.

KNOCH Otto, Der Zweite Petrusbrief, coll. Die Welt der Bibel. Kleinkommentare zur Heiligen Schrift 8, Patmos-Verlag, Düsseldorf, 1967.

KRIMMER Heiko, Epistola către romani, Ed. Lumina Lumii, Sibiu, 2001.

KRUSE Colin G., The Letters of John, coll. The Pillar New Testament Commentary, William B.Eerdmans Publishing, Grand Rapids, 2000.

KRUSE Colin G., Ioan: Introducere și comentariu, Ed. Scriptum, Oradea, 2010.

KÜHL Ernst, Der Brief des Paulus an die Römmer, Quell&Meyer, Leipzig, 1913.

KUSS Otto, Carta a los Romanos, coll. Biblioteca Herder. Sección de Sagrada Escritura 97, Editorial Herder, Barcelona, 1976.

KUSS Otto, Johann MICHL, Carta a los Hebreos Cartas Católicas, coll. Biblioteca Herder. Sección de Sagrada Escritura 99, Editorial Herder, Barcelona, 1977.

Lachs Samuel Tobias, A Rabbinic Commentary on the New Testament: The Gospels of Matthew, Mark and Luke, Ktav Publishing House, Hoboken, 1987.

LANE William L., The Gospel According to Mark, coll. New International Commentary on the New Testament, Williams B.Eerdmans Publishing, Michigan, 1974.

LAWS Sophie, The Epistle of James, coll. Black's New Testament Commentaries, Adam&Charles Black, London, 1980.

LEENHARDT Franz Jehan, The Epistle to the Romans. A Commentary, James Clarke and Company, Cambridge, 2002.

LEVINE Baruch A., The JPS Torah Commentary: Leviticus, The Jewish Publication Society, Philadelphia, 1989.

LINCOLN Andrew T., Ephesians, coll. Word Biblical Commentary 42, Word Books, Texas, 1990.

LINDARS Barnabas, The Gospel of John, Williams B.Eerdmans Publishing, Grand Rapids, [2]1992.

LONGENECKER R., Galatians, coll. Word Biblical Commentary, Word Books, Texas, 1990.

LUZ Ulrich, El Evangelio Segun San Mateo. Mt 1-7, vol. 1, Ediciones Sigueme, Salamanca, 1993.

MAIER Gerhard, Evanghelia după Luca, Ed. Lumina Lumii, Sibiu, 2013.

MARSHALL I.Howard, Faptele Apostolilor, trad. de Lăcrămioara Novac, Ed. Scriptum, Oradea, 2009.

MARSHALL I.Howard, The Gospel of Luke. A Commentary on the Greek Text, coll. The New International Greek Testament Commentary, William B.Eerdmans Publishing, Grand Rapids, [2]1986.

MATERA Frank J., II Corinthians: A Commentary, coll. The New Testament Library, Westminster John Knox Press, Louisville, 2003.

MACDONALD William, Kommentar zum Neuen Testament, Christliche Literatur-Verbreitung, Bielefeld, 1997.

MCCANT Jerry W., 2 Corinthians, Sheffield Academic Press, London, 1999.

MCCONVILLE J.G., Deuteronomy, coll. AOTC 5, InterVarsity Press, Downers Grove, 2002.

MCKNIGHT Scot, The Letter of James, coll. The New International Commentary on the New Testament, William B.Eerdmans Publishing, Grand Rapids, 2011.

MICHEL Otto, Der Brief an die Römer, coll. Kritisch-Exegetischer Kommentar über das Neue Testament, band 4, Vandenhoeck&Ruprecht, Göttingen, 1978.

MICHAELS J.Ramsey, The Gospel of John, coll. The New International Commentary on the New Testament, William B.Eerdmans Publishing, Grand Rapids, 2007.

MILGROM Jacob, Leviticus 23-27: A New Translation with Introduction and Commentary, coll. The Anchor Bible 3B, Doubleday, New York, 2001.

MOO Douglas J., Galatians, coll. Baker Exegetical Commentary on the New Testament, Baker Academic, Grand Rapids, 2013.

MOO Douglas J., The Letters to the Colossians and to Philemon, coll. The Pillar New Testament Commentary, William B.Eerdmans Publishing, Grand Rapids, 2008.

MOO Douglas, The Epistle to the Romans, coll. The New International Commentary on the New Testament, William B.Eerdmans Publishing, Grand Rapids, 1996.

MORRIS Leon, The Epistle to the Romans, coll. The Pillar New Testament Commentary, William B.Eerdmans Publishing, Grand Rapids, 1988.

MORRIS Leon, The Gospel According to John, coll. The New International Commentary on the New Testament, William B.Eerdmans Publishing, Grand Rapids, 1995.

MOUNCE R.H., Romans, coll. New American Commentary 27, Broadman&Holman, Nashville, 1995.

MUDDIMAN John, A Commentary on the Epistle to the Ephesians, coll. Black's New Testament Commentaries, Continuum Publishing, London and New York, 2001.

MURDOCH Paul, Epistola către Filipeni, Ed. Lumina Lumii, Sibiu, 2007.

O'BRIEN Peter T., The Letter to the Ephesians, coll. The Pillar New Testament Commentary, William B.Eerdmans Publishing, Grand Rapids, 1999.

O'BRIEN Peter T., The Epistle to the Philippians: A Commentary on the Greek Text, coll. The New International Greek Testament Commentary, William B.Eerdmans Publishing, Grand Rapids, 1991.

O'BRIEN Peter T., Colossians, Philemon, coll. Word Biblical Commentary, Word Books, Dallas, 1982.

ODEN Thomas C., Arthur A.JUST jr., coll. Ancient Christian Commentary on Scripture. New Testament 3, InterVarsity Press, Downers Grove, 2003.

ODEN Thomas C., Christopher A.HALL, John 11-21, coll. Ancient Christian Commentary on Scripture: New Testament 4b, InterVarsity Press, Downers Grove, 2007.

PERDUE Leo G., Proverbs, coll. Interpretation: A Bible Commentary for Teaching and Preaching, John Knox Press, Louisville, 2000.

PESCH Rudolf, Das Markusevengelium, coll. Herders teologischer Kommentar zum Neuen Testament 1, Herder, Freiburg, 1980.

PHILLIPS John, Comentariu asupra psalmilor, vol. IV, trad. de Monica Dan, Ed. Stephanus, București, ^{2}2012.

PLUMMER Alfred, A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to S. Luke, în coll. The International Critical Commentary, T.&T. Clark, Edinburgh, ^{4}1901.

REUMANN John, Philippians. A New Translation with Introduction and Commentary, coll. The Anchor Yale Bible 33b, Yale University Press, New Haven, 2008.

RICHARD Earl J., First and Second Thessalonians, coll. Sacra Pagina 11, The Liturgical Press, Collegeville, ²2007.

ROBERTSON O.Palmer, Naum, Habacuc, Țefania, Ed. Logos, Cluj-Napoca, 2011.

ROBINSON J.Armitage, St. Paul's Epistle to the Ephesians, Macmillan, London, 1903.

ROPES James Hardy, A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle of St. James, coll. The International Critical Commentary, T.&T. Clark, Edinburgh, 1916.

SABOURIN Léopold, Evanghelia lui Luca. Introducere și comentariu, trad. de Lucian-Iulian Diac, Ed. Sapientia, Iași, 2015.

SCHELKLE Karl Hermann, Die Petrusbriefe. Der Judasbrief, coll. Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament, Band 13: Faszikel 2, Herder Verlag, Freiburg, 1961.

SCHENK Wolfgang, Die Philipperbriefe des Paulus: Kommentar, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart, 1984.

SCHLIER Heinrich, Der Römmerbrief, coll. Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament 6, Herder Verlag, Freiburg, 1977.

SCHREINER Thomas R., Romans, coll. Baker Exegetical Commentary on the New Testament, Baker Academic, Grand Rapids, 1998.

SCHWEIZER Eduard, Das Evangelium nach Matthäus, coll. Das Neue Testament Deutsch, Evangelische Verlagsanstalt, Berlin, 1977.

SCOTT James M., 2 Corinthians, coll. New International Biblical Commentary, Hendrickson Publishers, Peabody, 1998.

SCRIMA André, Comentariu integral la Evanghelia după Ioan, trad. de Monica Broșteanu și Anca Manolescu, Humanitas, București, 2008.

SMITH Gary V., Isaiah 40-66, coll. The New American Commentary 15b, B&H Academic, Nashville, 2009.

SNACKENBURG R., The Epistle to the Epshesians, T&T Clark, Edinburgh, 1991.

STAAB Karl, Cartas a los Tesalonicenses. Cartas de la Cautividad, coll. Biblioteca Herder. Sección de Sagrada Escritura 98, Editorial Herder, Barcelona, 1974.

STADELMANN Helge, Epistola către Efeseni, Ed. Lumina Lumii, Sibiu, 2001.

STÖGER Alois, El Evangelio Según San Lucas, tomo primero, coll. El Nuevo Testamento y su Mensaje 3/1, Editorial Herder, Barcelona, 1979.

STUHLMACHER Peter, Paul's Letter to the Romans: A Commentary, Westminster/ John Knox Press, Louisville, 1994.

TAYLOR V., The Gospel According to St. Mark, Macmillan, London, 1959.

THISELTON Anthony C., 1 and 2 Thessalonians Through the Centuries, coll. Blackwell Bible Commentaries 4, Oxford University Press, Oxford, 2011.

THRALL Margaret E., The Second Epistle to the Corinthians, vol. 1, coll. The International Critical Commentary, T&T Clark, Edinburgh, 1994.

TWELFTREE G.T., Jesus the Exorcist. A Contribution to the Study of the Historical Jesus, Mohr Siebeck, Tübingen, 1993.

VERHOEF Pieter A., Hagai și Maleahi, trad. de Daniela Rusu și Daniel Rusu, Ed. Logos, Cluj-Napoca, 2012.

VINCENT Marvin R., A Critical and Exegetical Commentary on the Epistles to the Philippians and to Philemon, T.&T. Clark, Edinburgh.

VON HARNACK Adolf, The Acts of the Apostles, translated by rev. J. R. Wilkinson, Williams&Nordgate, London, 1909.

VON RAD Gerhard, Genesis, Westminster Press, Philadelphia, 1976.

WEISS Bernhard, Der Philipper Brief, Verlag von Wilhelm Herss, Berlin, 1859.

WENHAM Gordon, Leviticul, trad. de Daniela Rusu, Ed. Logos, Cluj-Napoca, 2004.

WESTCOTT Brooke Foss, The Epistles of St. John: The Greek Text with Notes and Essays, Macmillan and Co., Cambridge, 1892.

WIKENHAUSER Alfred, Los Hechos de los Apóstoles, coll. Biblioteca Herder. Sección de Sagrada Escritura 96, Editorial Herder, Barcelona, 1973.

WILCKENS Ulrich, Der Brief an die Römer, coll. Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament, band VI/1, Benziger Verlag, Zürich, 1978.

WILSON Robert McL., Colossians and Philemon: A Critical and Exegetical Commentary, coll. International Critical Commentary, Bloomsbury T&T Clark, London, 2014.

WITHERINGTON Ben III, The Acts of the Apostles. A Socio-Rhetorical commentary, William B.Eerdmans Publishing, Grand Rapids, 1998.

WITHERINGTON Ben, Darlene HYATT, Paul's Letter to the Romans. A Socio-Rhetorical Commentary, William B.Eerdmans Publishing, Grand Rapids, 2004.

WRIGHT Christopher, Deuteronomy, coll. New International Biblical Commentary 4, Hendrickson Publishers, Peabody, 1996.

WRIGHT N.T., Colossians and Philemon: An Introduction and Commentary, coll. Tyndale New Testament Commentaries 12, Inter-Varsity Press, Nottingham, 1986.

Lucrări de specialitate

ABBOT Ezra, The Authorship of the Fourth Gospel and Other Critical Essays, Boston, 1888.

ALAND Kurt, Barbara ALAND, The text of the New Testament, William B.Eerdmans Publishing, Grand Rapids, 1989.

ALFEYEV Ilarion, Taina credinței, Ed. Doxologia, Iași, 2013.

ANDREW Bernhard, Other Early Christian Gospels: A Critical Edition of the Surviving Greek Manuscripts, coll. Library of New Testament Studies 315, T&T Clark, Edinburgh, 2006.

AVALOS Hector, This Abled Body Rethinking Disabilities in Biblical Studies, coll. SBL Semeia Studies 55, E.J. Brill, Leiden, 2007.

BARACCHI Claudia, Aristotle`s Ethical as First Philosophy, Cambridge University Press, Cambridge, 2008.

BARTOȘ Emil, Conceptul de Îndumnezeire în Teologia lui Dumitru Stăniloae, Ed. Cartea Creștină, Oradea, 2002.

BECKER J.K., Paul the Apostle: The Triumph of God in Life and Though, Fortress Press, Philadelphia, 1980.

BELL H.I., T.C. SKEAT, Fragments of an Unknown Gospel and Other Early Christian Papyri, Oxford University Press, London, 1935.

BEN EZRA Daniel Stökl, The Impact of Yom Kippur on Early Christianity, coll. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 163, Mohr Siebeck, Tübingen, 2003.

BERGER Klaus, Carsten COLPE, Religionsgeschichtliches Textbuch zum Neuen Testament, coll. Texte zum Neuen Testament 1, Vandenhoeck&Ruprecht, Göttingen, 1987.

BERGER Klaus, Die Amenworte Jesu, coll. Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 39, De Gruyter, Berlin, 1970.

BERGER Klaus, Die Amen-Worte Jesu: Eine Untersuchung Zum Problem Der Legitimation in Apokaliptischer Rede, Gebundene Ausgabe, 2010.

BEST E., Following Jesus: Discipleship in the Gospel of Mark, coll. Journal for the Study of the New Testament. Supplement Series 4, Sheffield University Press, Sheffield, 1981.

BLEICKEN Jochen, Verfassungs und Sozialgeschichte des Römischen Kaiserreiches, band 1, Schoningh Verlag, Paderborn, 1981.

BOECKER Hans Jochen, Law and the Administration of Justice in the Old Testament and Ancient East, Augsburg Publishing, Minneapolis, 1980.

BORNKAMM Günther, Studien zu Antike und Urchristentum Gesammelte Aufsätze, band 2, coll. Beiträge zur evangelischen Theologie: Theologische Abhandlungen 28, Chr. Kaiser Verlag, München, 1959.

BOSSUET W., Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter, Reuther und Reichard, Berlin, 1903.

BOTIZA Ioan Vasile, Introducere în studiul Sfintei Scripturi, Ed. Galaxia Gutenberg, Târgu-Lăpuș, 2005.

BRANDENBURGER Egon, Markus 13 und die Apokalyptik, coll. Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 134, Vandenhoeck &Ruprecht, Göttingen, 1984.

BRECK John, Sfânta Scriptură în Tradiția Bisericii, trad. de Ioana Tămăian, Ed. Patmos, Cluj-Napoca, 2008.

BROWNLEE W.H., John the Baptist in the New Light of Ancient Scrolls, coll. The Scrolls and the New Testament, Harper&Row, New York, 1957.

BROWN Paul J., Bodily Resurrection and Ethics in 1 Cor 15. Connecting Faith and Morality in the Context of Greco-Roman Mythology, coll. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 360, Mohr Siebeck, Tübingen, 2014.

BROWN Raymond E., Moartea lui Mesia din Ghetsimani până la Mormânt. Un comentariu asupra relatării Pătimirii din cele patru Evanghelii, vol. 1, trad. de Marius Bitiușcă, Ed. Sapientia, Iași, 2012.

BROWN Raymond E., Introducere și comentariu la Sfânta Scriptură. Literatura profetică, trad. de Pr. Dumitru Groșan, Ed. Galaxia Gutenberg, Târgu Lăpuș, 2009.

BROWN Raymond E., Introducere și comentariu la Sfânta Scriptură, vol. VII, trad. de Pr. Dumitru Groșan, Ed. Galaxia Gutenberg, Târgu-Lăpuș, 2008.

BROWN Raymond E., Introducere și comentariu la Sfânta Scriptură. Evangheliile sinoptice, vol. VIII, trad. de P. Dumitru Groșan, Ed. Galaxia Gutenberg, Târgu-Lăpuș, 2007.

BROWN Raymond E., Introducere și comentariu la Sfânta Scriptură, vol I, 2/1, trad. de Pr. Dumitru Groșan, Ed. Galaxia Gutenberg, Târgu Lăpuș, 2005.

BUCH-HANSEN Gitte, It is the Spirit that Gives Life. A Stoic Understanding of Pneuma in John's Gospel, coll. Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche 173, De Gruyter, Berlin, 2010.

BULTMANN R., The History of the Synoptic Tradition, Harper&Row, New York, ^{2}1963.

BULTMANN Rudolf, Teología del Nuevo Testamento, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1981.

BURGON John William, The Causes of the Corruption of the Traditional Text of the Holy Gospels, George Bell and Sons, London, 1896.

BUTTRICK George Arthur, Nolan B.HARMON, The Interpreter's Bible, vol. 9, Abingdon Cokesbury Press, New York, 1954.

CALVIN Jean, Institutio Christianae religionis/Învățătura religiei creștine, vol. 1, trad. de Elena Jorj și Daniel Tomuleț, Ed. Casa Creștină, Oradea, 2003.

CARSON D.A, Douglas MOO, Introducere în Noul Testament, trad. de Dinu Moga, Ed. Făclia, Oradea, 2007.

CARTER T.L., Paul and the Power of Sin, coll. Society for New Testament Studies Monograph Series 115, Cambridge University Press, Cambridge, 2004.

CHILDS Brevard S., Biblical Theology of the Old and New Testaments, Fortress Press, Minneapolis, 1992.

CHILTON B., C.A. EVANS, Authenticating the Words of Jesus, E.J. Brill, Leiden, 1999.

CHIRILĂ Ioan, Introducere în Vechiul Testament. Manual pentru Faultățile de Teologie Ortodoxă, Basilica, București, 2018.

CHIRILĂ Ioan, Sfânta Scriptură – Cuvântul Cuvintelor, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2010.

CHIȘCARI Ilie, Taina Fiului Omului: Studiu exegetic-teologic al prevestirilor Patimilor și Învierii în Evangheliile sinoptice, vol. 1, Basilica, București, 2017.

CLEMENTS R.E., Old Testament Theology: A Fresh Approach, Marshall, Morgan& Scott, London, 1978.

COHEN A., Talmudul, trad. de C. Litman, Ed. Hasefer, București, 2004.

COLLINS Adela Yarboro, The Beginning of the Gospel: Probings of Mark in Context, Fortress Press, Minneapolis, 1992.

COLLINS Raymond F., Introduction to the New Testament, SCM Press, London, 1983.

COMAN Constantin, Biblia în Biserică: Eseuri pe teme biblice, Ed. Bizantină, București, 1997.

COMAN Constantin, Erminia Duhului: Texte fundamentale pentru o Ermineutică Duhovnicească, Ed. Bizantină, București, 2002.

COMFORT Philip W., David P.BARRETT, The Text of the Earliest New Testament Greek Manuscripts. A Corrected, Enlarged Edition of The Complete Text of the Earliest New Testament Manuscripts, Tyndale House Publishers, Wheaton, 2001.

COMFORT Philip W., New Testament Text and Translation Commentary: Commentary on the variant readings of the ancient New Testament manuscripts and how they relate to the major English translations, Tyndale House Publishers, Illinois, 2008.

CONȚAC Emanuel, Dilemele Fidelității. Condiționări culturale și teologice în traducerea Bibliei, Ed. Logos, Cluj-Napoca, 2011.

CONZELMANN Hans, An Outline of the Theology of the New Testament, Harper&Row Publishers, New York, 1969.

CRAINIC Nichifor, Cursurile de mistică, Ed. Deisis, Sibiu, 2010.

CRÜSEMANN Frank, La Torà: Teologia e storia sociale della legge nell'Antico Testamento, coll. Introduzione allo studio della Bibbia Supplementi 36, Paideia Editrice, Brescia, 2008.

CULLMANN Oscar, Baptism in the New Testament, coll. Studies in Biblical Theology 1, SCM Press, London, 1956.

CURTIS Byron G., Up the steep and stony road. The Book of Zechariah in Social-Location Trajectory Analysis, Society of Biblical Literature, Atlanta, 2006.

DALTON William Joseph, Christ's Proclamation to the Spirits: A Study of 1Peter 3: 18-4:6, coll. Analecta Biblica 23, Editrice Pontificio Instituto Biblico, Roma, ^{2}1989.

DANIÉLOU Jean, Théologie du Judéo-Christianisme, coll. Bibliothèque de théologie. Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée 1, Desclée/Cerf, Paris, 1958.

DANIÉLOU Jean, Biserica primară. De la origini până la sfârșitul secolului al treilea, trad. de George Scrima, Ed. Herald, București, 2008.

DANIÉLOU Jean, Scrierile de la Marea Moartă și originile creștinismului, trad. de Alexandru Anghel, Ed. Herald, București, 2009.

DAUBE David, Studies in Biblical Law, Ktav Publishing, New York, 1969.

DAUBE D., The New Testament and Rabbinic Judaism, Athlone, London, 1956.

DAVIES G.N., Faith and Obedience in Romans 1-4, coll. Journal for the Study of New Testament Supplement Series 39, JSOT Press, Sheffield, 1990.

DAVIES W.D., Paul and Rabbinic Judaism: Some Rabbinic Elements in Pauline Theology, Fortress Press, Philadelphia, ^{4}1980.

DEICHGRÄBER Reinhard, Gotteshymnus und Christushymnus in der frühen Christenheit, Vandenhoeck&Ruprecht, Göttingen, 1967.

DEISSMANN Adolf, St. Paul. A Study in Social and Religious History, Hodder and Stoughton, London, 1912.

DIBELIUS M., From Tradition to Gospel, Cambridge University Press, Cambridge, [2]1982.

DIBELIUS M., Botschaft und Geschichte, vol. 1, Mohr, Tübingen, 1953.

DODD C.H., The Bible and the Greeks, Hodder&Stoughton, London, 1954.

DODD C.H., Historical Tradition in the Fourth Gospel, Cambridge University Press, Cambridge, 1965.

DONALDSON Amy M., Explicit References to New Testament Variant Readings among Greek and Latin Church Fathers, vol. 1, A Dissertation Submitted to the Graduate School of the University of Notre Dame in Partial Fulfillment of the Requirements for the Degree of Doctor of Philosophy, Notre Dame, Indiana, december 2009.

DUNN James D.G., Baptism in the Holy Spirit, The Westminster Press, Philadelphia, 1970.

DUNN James. D.G., Jesus and the Spirit. A Study of the Religious and Charismatic Experience of Jesus and the First Christians as Reflected in the New Testament, William B.Eerdmans Publishing, London, 1975.

DUNN James D.G., Christology in the Making. A New Testament Inquiry into the Origins of the Doctrine of the Incarnation, William B.Eerdmans Publishing, Grand Rapids, 1996.

DUNN James D.G., The Theology of Paul the Apostle, William B.Eerdmans Publishing, Grand Rapids, 1998.

DUNN James D.G., John W.ROGERSON, Eerdmans Commentary on the Bible, William B.Eerdmans Publishing, Grand Rapids, 2003.

DUNN James D.G., The Partings of the Ways: Between Christianity and Judaism and their Significance for the Character of Christianity, SCM Press, London, [2]2006.

DYRNESS William, Teme ale Teologiei Vechiului Testament, trad. de Ruben Ologeanu, Ed. Logos, Cluj-Napoca, 2010.

EGGER Wilhelm, Metodologia Noului Testament, Ed. Galaxia Gutenberg, Târgu-Lăpuș, 2006.

EHRMAN Bart D., Michael W.HOLMES, The Text of the New Testament in Contemporary Research. Essays on the Status Quaestionis, coll. Studies and Documents 46, William B.Eerdmans Publishing, Grand Rapids, 1995.

EHRMANN Bart D., Petru, Pavel și Maria Magdalena. Ucenicii lui Isus între istorie și legendă, trad. de Mădălina Constantin, Humanitas, București, 2011.

EHRMANN Bart D., Răstălmăcindu-L pe Iisus. Povestea din spatele celor care au modificat Biblia și de ce anume, trad. de Ion Vlădoiu, Ed. Antet, București, 2007.

EHRMANN Bart D., Lost Scripturies: Books that Did Not Make It into the New Testament, Oxford University Press, New York, 2003.

EHRMAN Bart D., The New Testament. A Historical Introduction to the Early Christian Writings, Oxford University Press, Oxford, 2000.

EHRMANN Bart D., The Orthodox Corruption of Scripture: The Effect of Early Christological Controversies on the Text of the New Testament, Oxford University Press, Oxford, [2]1996.

ELLIOTT Keith, Ian MOIR, Manuscripts and the Text of the New Testament, T&T Clark, Edinburgh, 1995.

EPP Eldon Jay, The Text of the New Testament in Contemporary Research, William B. Eerdmans Publishing, Grand Rapids, 1995.

ERICKSON Millard J., Teologie creștină, trad. de Elena Jorj, Ed. Casa Creștină, Oradea, [2]2004.

FABB Nigel, Language and Literary Structure. The linguistic analysis of form in verse and narrative, Cambridge University Press, Cambridge, 2004.

FARMER William R., The Last Twelve Verses of Mark, în: Society of New Testament Studies Monograph Series 25, Cambridge University Press, Cambridge, 1974.

FEE Gordon Donald, The Significance of Papyrus Bodmer II and Papyrus Bodmer XIV-XV for Methodology in New Testament Textual Criticism, A Dissertation presented to the Faculty of the Graduate School, University of Southern California, 1966.

FEE Gordon, Exegeza Noului Testament, Ed. Logos, Cluj-Napoca, 2006.

FELEA Ilarion V., Spre Tabor, vol. 4, Ed. Crigarux, Piatra Neamț, 2010.

FITZMYER Joseph A., To advance the Gospel. New Testament Studies, William B.Eerdmans Publishing, Grand Rapids, [2]1998.

FLEMING Don, Bridgeway Bible Commentary, Bridgeway Publications, Brisbane, [3]2005.

GAVRILYUK Paul, Pătimirea Dumnezeului nepătimitor. Dialecticile gândirii patristice, trad. de Dragoș Dâscă, Ed. Doxologia, Iași, 2013.

GEISELMANN Josef R., Jesus der Christus, Katholisches Bibelwerk, Stuttgart, 1951.

GILLMAN John, Possessions and the Life of Faith: A Reading of Luke-Acts, Liturgical Press, Collegeville, 1991.

GOODSPEED E.J., Die ältesten Apologeten, Vandenhoeck&Ruprecht, Göttingen, 1915.

GOWAN Donald E., Eschatology in the Old Testament, T&T Clark, Edinburgh, [2]2000.

GRASS H., Ostergeschehen und Osterberichte, Vandenhoeck&Ruprecht, Göttingen, ^{2}1961.

GREEN Michael, I Belive in the Holy Spirit, William B.Eerdmans Publishing, Grand Rapids, 1975.

GREGORY C.R., Canon and Text of the New Testament, Charles Scribner's Sons, New York, 1907.

GUNDRY Robert H., Sōma in Biblical Theology with Emphasis on Pauline Anthropology, coll. Society for New Testament Studies Monograph Series 29, Cambridge University Press, Cambridge, 1976.

GUTHRIE Donald, New Testament Introduction, Intervarsity Press, Downers Grove, 1990.

HABERMAS Jürgen, Präexistenzaussagen im Neuen Testament, coll. Europäische Hochschulschriften, Peter Lang, Frankfurt am Main, 1990.

HABETS Myk, Theosis in the Theology of Thomas Torrance, coll. Ashgate New Critical Thinking in Religion, Theology and Biblical Studies, Ashgate Press, Surrey, 2009.

HAMMER Keir E., Disambiguating Rebirth: A Socio-Rhetorical Exploration of Rebirth Language in 1 Peter, A Thesis submitted in conformity with the requirements for the degree of Doctor of Philosophy, Centre for the Study of Religion, University of Toronto, 2011.

HARRIS J. Rendel, Further researches into the history of the Ferrar-group, Cambridge University Press, Cambridge, 1900.

HARRISON E., Studies in Theognis together with a Text of the Poems, Cambridge University Press, Cambridge, 1902.

HARRISON P.N., The Problem of the Pastoral Epistles, Oxford University Press, London, 1921.

HASLER Victor, Amen: Redaktionsgeschichtliche Untersuchung zur Einführungsformel der Herrenworte „Wahrlich, ich sage euch", Gotthelf Verlag, Zurich/Sttutgart, 1969.

HAUSHERR I., Jean le Solitaire. Dialogue sur l'âme et les passions des hommes, coll. Orientalia Christiana Analecta 120, Roma, 1939.

HEIL John Paul, Philippians: Let Us Rejoice in Being Conformed to Christ, Society of Biblical Literature, Atlanta, 2010.

HICKS R.D., Lives of Eminent Philosophers. Diogene Laertios, vol. 1-2, Harvard University Press, Cambridge, ^{2}1972.

HOLLEMAN Joost, Resurrection and Parousia. A Traditio-Historical Study of Paul's Eschatology in 1 Corinthians 15, coll. Supplements to Novum Testamentum 84, E.J. Brill, Leiden, 1996.

HOLTZZMANN Heinrich Julius, Lehrbuch der Neutestamentlichen Theologie, Verlag von J.C.B. Mohr, Tübingen, 1911.

HOOKER Morna D., Jesus and the Servant: The Influence of the Servant Concept of Deutero-Isaiah in the New Testament, Wipf&Stock Publisher, Eugene, 2010.

HORNE Charles F., The Sacred Books and Early Literature of the East, Austin and Lipscomb, New York and London, 1917.

HORSLEY Richard A., Paul and Politics: Ekklesia, Israel, Imperium, Interpretation: Essays in honour of Krister Stendahl, Trinity Press, Harrisburg, 2000.

HURTADO Larry W., Lord Jesus Christ: Devotion to Jesus in Earliest Christianity, William B.Eerdmans Publishing, Grand Rapids, Michigan, 2003.

IDEL Moshe, Perfecțiuni care absorb. Cabala și interpretare, trad. de Horia Popescu, Polirom, Iași, 2004.

ISAACS Marie E., The Concept of Spirit. A Study of Pneuma in Hellenistic Judaism and its Bearing on the New Testament, H. Charlesworth&Co., London, 1976.

JACOB Edmond, Théologie de L'Ancien Testament, Delachaux&Niestle, Neuchatel, Paris, 1955.

JACOB Edmond, Vechiul Testament, trad. de Cristian Preda, Humanitas, București, 1993.

JEREMIAS Joachim, Der Ruf Jesu und die Antwort der Gemeinde, Vandenhoeck &Ruprecht, Göttingen, 1970.

JEREMIAS Joachim, Parabolele lui Iisus, trad. din limba engleză de PS Calinic Dumitru et.alii., Ed. Anastasia, București, 2000.

JEWETT Robert, Paul's Anthropological Terms. A Study of Their Use in Conflict Settings, E.J. Brill, Leiden, 1971.

JOHNSON Aubrey, Sacral Kingship in Ancient Israel, University of Wales Press, Cardiff, 1967.

JOHNSTON G., The Spirit-Paraclete in the Gospel of John, Cambridge University Press, Cambridge, ^{2}2005.

JUEL Donald H., A Master of Surprise: Mark Interpreted, Fortress Press, Minneapolis, 1994.

KAISER Walter C., Spre teologia Vechiului Testament, trad. de Otniel Vereș, Ed. Făclia, Oradea, 2014.

KAISER Walter C., Hard Sayings of the Bible, InterVarsity Press, Downers Grove, 1996.

KÄSEMANN Ernst, Essays on New Testament Themes, coll. Studies in Biblical Theology 41, SCM Press, London, 1964.

KENYON Frederic G., Handbook to the Textual Criticism of the New Testament, Macmillan and co.Limited, London, 1912.

KIERKEGAARD Soren, Opere, vol. 3, Humanitas, București, 2011.

KIPPENBERG Hans G., Gerd A.WEWERS, Textbuch zur neutestamentlichen Zeitgeschichte, coll. Grundrisse zum Neuen Testament, band 8, Vandenhoeck&Ruprecht, Göttingen, 1979.

KLAUSNER Joseph, Jésus de Nazareth. Son temps, sa vie, sa doctrine, Payot, Paris, 1933.

KNOX John, Criticism and Faith. The Role of Biblical Scholarship in the Life of the Church, Abingdon Press, New York, 1952.

KRANS Jan, Beyond What Is Written: Erasmus and Beza as Conjectural Critics of the New Testament, E. J. Brill, Leiden, 2006.

KÜMMEL Werner Georg, Einleitung in das Neue Testament, Quelle&Meyer, Heidelberg, 1973.

KÜMMEL Werner Georg, Römer 7 und das Bild des Menschen im Neuen Testament, coll. Theologische Bücherei 53, Chr. Kaiser Verlag, München, 1974.

LAGRANGE J., Critique Textuelle. La Critique Rationnelle, deuxième partie, J.Gabalda et C. Éditeurs, Paris, 1935.

LEE Jae Hyun, Paul's Gospel in Romans. A Discourse Analysis of Rom. 1:16 – 8:39, coll. Linguistic Biblical Studies 3, E.J. Brill, Leiden, 2010.

LÉTOURNEAU Pierre, Jésus Fils de l'Homme et Fils de Dieu: Jean 2,23-3,36 et la double christologie johannique, Édition du Cerf, Paris, 1993.

LENSKI R.C.H., The Interpretation of the Acts of the Apostles, Minneapolis, Augsburg, 1934.

LIETZMANN Hans, Messe und Herrenmahl. Eine Studie zur Geschichte der Liturgie, coll. Arbeiten zur Kirchengeschichte 8, Bonn, 1926.

LIGHTFOOT David W., Principles of Diachronic Syntax, coll. Cambridge Studies in Linguistics 23, Cambridge University Press, Cambridge, 1979.

LIMBECK M., Redaktion und Theologie des Passionberichtes nach den Synoptikern, Wissenschaftliche Buch,, Darmstadt, 1981.

LINDARS Barnabas, Stephen S. SMALLEY, Christ and Spirit în New Testament. Studies in honour of Charles Francis Digby Moule, Cambridge University Press, Cambridge, 1973.

LHOSE Eduard, Die Ordination Im Spatjudentum Und Im Neuen Testament, Evangelische Verlagsanstalt, Berlin, 1951.

LOHMEYER Ernst, Kyrios Jesus. Eine Untersuchung zu Phil. 2, 5-11, coll. Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften 18, Carl Winter Verlag, Heidelberg, 1928.

Lohse Eduard, Das Neue Testament als Urkunde des Evangeliums, Vandenhoeck &Ruprecht, Göttingen, 2000.

LONGENECKER R.N., Paul: Apostle of Liberty, New York, 1964.

LOSSKY Vladimir, După Chipul și asemănarea lui Dumnezeu, Humanitas, București, 2006.

LOUTH Andrew, Introducere în teologia ortodoxă, Ed. Doxologia, Iași, 2013.

LUZ Ulrich, Predica de pe munte (Matei 5-7), trad. de Ligia Taloş şi Romeo Popa, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2011.

MACARTHUR John, Comentariul Biblic MacArthur. Noul Testament, Ed. Agape, Făgăraș, 2009.

MACDONALD William, Kommentar zum Neuen Testament, Christliche Literatur-Verbreitung, Bielefeld, 1994.

MACCULLOCH Diarmaid, Istoria creștinismului. Primii 3000 de ani, trad. de Cornelia Dumitru și Mihai-Silviu Chirilă, Polirom, Iași, 2011.

MALHERBE Abraham J., Paul and the Thessalonians: The Philosophic Tradition of Pastoral Care, Wipf and Stock Publishers, Eugene, 2011.

MANOILESCU-DINU Natalia, Iisus Hristos Mântuitorul în lumina Sfintelor Evanghelii, Ed. Bizantină, București, 2004.

MANSEL Henry, Ereziile gnostice din primele două veacuri, trad. de Laurian Kertesz, Ed. Herald, București, 2008.

MANSON T.W., The Sayings of Jesus: As Recorded in the Gospels according to St.Matthew and St.Luke, SCM Press, London, 1949.

MARCU Grigorie T., Antropologia paulină, coll. Seria Teologică 20, Sibiu, 1941.

MARGUERAT D., Jésus de Nazareth. Nouvelles approches d'une énigme, Genève, 1998.

MARGUERAT Daniel, Introduction au Nouveau Testament. Son histoire, son écriture, sa théologie, coll. Le monde de la Bible 41, Éditions Labor et Fides, Geneva, ^{2}2001.

MARTIN Brice L., Christ and the Law in Paul, coll. Supplements to Novum Testamentum 62, E.J. Brill, Leiden, 1989.

MARTIN Ralph P., Brian J.DODD, Where Christology Began. Essays on Philippians 2, Westminster John Knox Press, Louisville, 1998.

MARTIN Ralph P., A Hymn of Christ. Philippians 2: 5-11 in Recent Interpretation & in the Setting of Early Christian Worship, InterVarsity Press, Downers Grove, 1997.

MARTIN R.P., Carmen Christi. Philippians II. 5-11 in Recent Interpretation and in the Setting of Early Christian Worship, coll. Society for New Testament Studies Monograph Series 4, Cambridge University Press, Cambridge, 1967.

MARTIN R.P., An Early Christian Confession, The Tyndale Press, London, 1961.

MATSOUKAS Nicolaos, Teologia dogmatică și simbolică. Expunerea credinței ortodoxe, vol. 2, trad. de Nicușor Deciu, Ed. Bizantină, București, 2006.

MEIER J.P., A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus, vol. I: The Roots of the Problem and the Person, New York, 1991.

METZGER Bruce M., Manuscripts of the Greek Bible: An Introduction to Greek Paleography, Oxford University Press, Oxford, 1981.

Metzger Bruce M., A Textual Commentary on the Greek New Testament, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, ^{2}1994.

METZGER Bruce, Bart EHRMAN, The Text of the New Testament. Its Transmission, Corruption and Restoration, Oxford University Press, Oxford, 2005.

MEYENDORFF Paul, Taina Sfântului Maslu, trad. de Cezar Login, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2011.

MIHOC Vasile, Nașterea de Sus, Ed. „Oastea Domnului”, Sibiu, 1996.

MIN Kyoung Shik, Die früheste Überlieferung des Matthaüsevangeliums (bis zum 3./4. Jh.), coll. Arbeiten zur neutestamentlichen Textforshung 34, De Gruyter, Berlin, 2005.

M’KIDD Alexander, An Exposition of chapter seventh of Paul’s Epistle to the Romans, Johnstone and Hunter, London, 1854.

†MLADIN Nicolae, Hristos – viața noastră. Asceza și mistica paulină, Ed. Deisis, Sibiu, 2012.

†MOISESCU Iustin, Activitatea Sfântului Apostol Pavel în Atena, Ed. Anastasia, București, 2002.

MONTAGUE George T., The Holy Spirit: Growth of a Biblical Tradition, Paulist Press, New York, 1976.

MORESCHINI Claudio, Istoria Filosofiei Patristice, trad. de Alexandra Cheșcu et.alii., Polirom, Iași, 2009.

MUDDIMAN John, John BARTON, The Oxford Bible Commentary: The Pauline Epistles, Oxford University Press, Oxford, 2001.

MUNTEANU Eugen, Lexicologie biblică românească, Humanitas, București, 2008.

NAGATA Takeshi, Philippians 2: 5-11: A Case Study in the Contextual Shaping of Early Christology, Teză de doctorat susținută la Princeton Theological Seminary, 1981.

NEAGA Nicolae, Hristos în Vechiul Testament, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2007.

NELLAS Panayotis, Ortodoxia – divino-umanism în acțiune, trad. de Pr. Ioan Ică, Deisis, Sibiu, 2013.

NELLAS Panayotis, Hristos, Dreptatea lui Dumnezeu și îndreptarea noastră. Pentru o soteriologie ortodoxă, Ed. Deisis, Sibiu, 2012.

NESTLE Eberhard, Introduction to the Textual Criticism of the Greek New Testament, Williams and Norgate, New York, 1901.

NICHOLS Aidan, Light From the East. Authors and Themes in Orthodox Theology, Sheed&Ward, London, 1995.

NOICA Constantin, Devenirea întru ființă, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1981.

OCOLEANU Picu, Liturghia Poruncilor Divine: prolegomene teologice la o nouă cultură a legii, Ed. Christiana, București, ^{2}2008.

ÖHLER Markus, Alttestamentliche Gestalten im Neuen Testament. Beiträge zur Biblischen Theologie, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1999.

ORSATTI Mauro, Poemul Bucuriei: Introducere la Scrisoarea Sfântului Apostol Paul către Filipeni, Ed. Buna Vestire, Blaj, 2004.

PARDUE Stephen T., The Mind of Christ: Humility and the Intellect in Early Christian Theology, Bloomsbury T&T Clark, London, 2013.

PARKER D.C., An Introduction to the New Testament Manuscripts and their texts, Cambridge University Press, Cambridge, 2008.

PARSONS Mikeal C., Luke. Storyteller, Interpreter, Evangelist, Hendrickson Publishers, Peabody, 2007.

PELIKAN Jaroslav, Credo. Ghid istoric și teologic al crezurilor și mărturisirilor de credință în tradiția creștină, trad. de Mihai-Silviu Chirilă, Polirom, Iași, 2010.

PELIKAN Jaroslav, Tradiția creștină. O istorie a dezvoltării doctrinei, vol. 1, trad. de Silvia Palade, Polirom, Iași, 2004.

PELIKAN Jaroslav, Tradiția creștină, vol. 2, trad. de Nicolai Buga, Polirom, Iași, 2004.

PELIKAN Jaroslav, Tradiția creștină, vol. 3, Polirom, Iași, 2006.

PELIKAN Jaroslav, Tradiția creștină, vol. 4, Polirom, Iași, 2006.

PENNA Romano, Ambiente Histórico-Cultural de los Orígenes del Cristianismo: Textos y comentarios, Editorial Desclée de Brouwer, Bilbao, 1994.

PERDUE Leo G., The Blackwell Companion to the Hebrew Bible, Blackwell Publishers, Oxford, 2001.

PERNOT H., Études sur la langue des Évangiles, Paris, 1927.

PETTERSON Antony Robert, Behold Your King: The Hope For the Hose of David in the Book of Zechariah, T&T Clark, New York, 2009.

PREDA Constantin, Propovăduirea apostolică. Structuri retorice în Faptele Apostolilor, EIBMBOR, București, 2005.

RÄISÄNEN Heikki, Paul and the Law, coll. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 29, J.C.B. Mohr, Tübingen, 1987.

RATZINGER J., Introducere în creștinism. Prelegeri despre Crezul apostolic, Ed. Sapientia, Iași, 2004.

REICKE Bo Ivar, Reexamining Paul's Letters: The History of the Pauline Correspondence, Trinity Press International, Harrisburg, 2001.

RIDDERBOS Herman, Paul: An Outline of his Theology, William. B.Eerdmans Publishing, Grand Rapids, 1975.

RIUS-CAMPS Joseph, Jenny READ-HEIMERDINGER, The Message of Acts in Codex Bezae. A Comparsion with the Alexandrian Tradition: Acts 13, 1-18, 23, vol. 3, T&T Clark, Edinburgh, 2007.

ROYSE James R., Scribal Habits in Early Greek New Testament Papyri, coll. New Testament Tools, Studies and Documents 36, E.J. Brill, Leiden, 2008.

RUSSEL Norman, Învățătura despre îndumnezeire în tradiția patristică greacă, trad. din limba engleză de Dragoș Dâscă, Ed. Doxologia, Iași, 2015.

SANDERS E.P., Paul and Palestinian Juadism. A Comparsion of Patterns Religion, Fortress Press, Philadelphia, 1977.

SANDERS Jack.T., The New Testament Christological Hymns: Their Historical Religious Background, coll. Society for New Testament Studies Monograph Series 15, Cambridge University Press, Cambridge, 1971.

SCHEFFCZYK Leo, Dogmatica catolică, vol. 1, Ed. Sapientia, Iași, 2010.

SCHLEIERMACHER Frederich, Der christliche Glaube, nach den Grundsätzen der evanghelischen Kirche im Zusammenhang dargestellt, vol. II, Berlin, 1960.

SCHLIESSER Benjamin, Abraham's Faith in Romans 4, coll. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 224, Mohr Siebeck, Tübingen, 2007.

SCHMEMANN Alexander, Din Apă și din Duh, Ed. Sofia, București, 2009.

SCHNACKENBURG Rudolf, Die Person Jesu Christi im Spiegel der Vier Evangelien, Herder Verlag, Freiburg, 1993.

SCHNELLE Udo, Theologie des Neuen Testament, Vandenhoeck&Ruprecht, Göttingen, 2014.

SCHREIBER J., Theologie das Vertrauens: eine redaktionsegeschichtliche Untersuchung des Markusevangeliums, Hamburg, 1967.

SCHULTZ Samuel J., Călătorie prin Vechiul Testament, Ed. Cartea Creștină, Oradea, ³2008.

SCRIVENER F.H.A., A Plain Introduction to the Criticism of the New Testament, vol. 2, London, 1894.

SNAITH Norman H., The Distinctive Ideas of the Old Testament, Schocken Books, New York, 1964.

SOUTER Alexander, The Text and Canon of the New Testament, Duckworth&Co, London, 1913.

STĂNILOAE Dumitru, Teologia Dogmatică Ortodoxă, vol. 2, EIBMBOR, București, 1997.

STĂNILOAE Dumitru, Teologia Dogmatică Ortodoxă, vol. 3, EIBMBOR, București, 1997.

STÖKL Daniel Ben Ezra, The Impact of Yom Kippur on Early Christianity, coll. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 163, Mohr Siebeck, Tübingen, 2003.

STONEHOUSE Ned B., The Witness of Matthew and Mark to Christ, Baker Books, Grand Rapids, 1979.

STOWERS S., A Rereading of Romans. Justice, Jews and Gentiles, Yale University Press, New Haven and London, 1994.

STRACK H.L., P. BILLERBECK, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch: Das Evangelium nach Markus, Lukas und Johannes und die Apostelgeschichte, vol. 2, Münich, ³1961.

STREZA Ciprian Ioan, Anaforaua sfântului Vasile cel Mare. Istorie-text-analiză comparată, comentariu teologic, Ed. Andreiana, Sibiu, 2009.

STUHLMACHER Peter, Biblische Theologie des Neuen Testaments, band I: Grundlegung von Jesus zu Paulus, Vandenhoeck&Ruprecht, Göttingen, 1997.

SWETE Henry Barclay, The Holy Spirit in the New Testament: A Study of Primitive Christian Teaching, MacMillan and Co., London, 1910.

TALBERT C. H., Literary Patterns, Theological Themes, and the Genre of Luke-Acts, Missoula, 1973.

TALBERT Charles H., The Redactional Critical Quest for Luke the Theologian, coll. Jesus and Man's Hope 1, Pittsburgh Theological Seminary, Pittsburgh, 1970.

TANNEHIL Robert C., The Narrative Unity of Luke-Acts: A Litterary Interpretation, vol. 2, Fortress Press, Philadelphia, 1990.

TAYLOR Mark Edward, A Text-Linguistic Investigation into the Discourse Structure of James, coll. Library of New Testament Studies 311, T&T Clark International, London, 2006.

TAYLOR Vincent, The Person of Christ in New Testament Teaching, Macmillan &Company, London, 1958.

TENNEY Merrill C., Studiu al Noului Testament, trad. de Livius Percy, Ed. Cartea Creștină, Oradea, 2008.

TIPEI John F., Punerea mâinilor. Semnificația actului în Sfânta Scriptură și în literatura greco-romană, Ed. Casa Creștină, Oradea, 2002.

THACKERAY Henry John, The Relation of St. Paul to Contemporary Jewish Thought, Macmillan, London, 1900.

THEISSEN G., Psychological Aspects of Pauline Theology, Fortress Press, Philadelphia, 1987.

THUNBERG Lars, Antropologia teologică a Sfântului Maxim Mărturisitorul. Microcosmos și Mediator, trad. de Anca Popescu, Ed. Sofia, București, 2005.

TOFANĂ Stelian, Iisus Hristos Arhiereu Veșnic după Epistola către Evrei, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, ^{2}2000.

TOFANĂ Stelian, Introducere în Studiul Noului Testament: Text și Canon. Epoca Noului Testament, vol. 1, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2000.

TOFANĂ Stelian, Introducere în studiul Noului Testament: Evangheliile după Luca și Ioan. Problema sinoptică, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2001.

TORRANCE Thomas F., Consecration and Ordination, Oliver and Boyd, Edinbrough, 1958.

TORRANCE Alexis, Pocăința în Antichitatea târzie. Asceza la Părinții Răsăriteni și organizarea vieții creștine (cca. 400-650 d.Hr.), trad. de Dragoș Dâscă, Ed. Doxologia, Iași, 2014.

TREBILCO Paul R., Jewish Communities in Asia Minor, coll. Society for New Testament Studies Monograph Series 69, Cambridge University Press, Cambridge, 1991.

TREGELLES Samuel P., An Account of the Printed Text of the Greek New Testament, London, 1854.

TRIFA Iosif, Dumnezeu – Duhul Sfânt, Ed. „Oastea Domnului", Sibiu, 2007.

TROCMÉ E., Le „Livre des Actes" et l'histoire, Paris, 1957.

ȚAPCIUC George-Codruț, Noțiunile de Dreptate și Judecată în Vechiul Testament, Teză de Doctorat susținută la Facultatea de Teologie Ortodoxă „Dumitru Stăniloae", Iași, 2014.

VAN BRUGGEN Jakob, The Future of the Bible, Thomas Nelson, Nashville, 1978.

VON HARNACK Adolf, Originea Noului Testament, trad. de Gabriela Badea, Ed. Herald, București, 2007.

VARGA Cătălin, Structuri retorice și omiletice reflectate în unele scrieri ale Noului Testament, Ed. Mega, Cluj-Napoca, 2019.

VĂTĂMANU Cătălin, Educația la poporul ales, Ed. Doxologia, Iași, 2011.

VOLLENWEIDER Samuel, Horizonte neutestamentlicher Christologie, Studien zu Paulus und zur frühchristlichen Theologie, coll. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 144, Mohr Siebeck, Tübingen, 2002.

VOLP Ulrich, Die Würde des Menschen. Ein Beitrag zur Anthropologie in der Alten Kirche, coll. Supplements to Vigiliae Christianae 81, E.J. Brill, Leiden, 2006.

VON RAD Gerhard, Old Testament Theology, vol.1, SCM Press, London, 1975.

WALKER William O. Jr., Interpolations in the Pauline Letters, coll. Journal for the Study of the New Testament Supplement Series 213, Sheffield Academic Press, London, 2001.

WALTON John H. et.alii., Comentariu cultural-istoric al Vechiului Testament, trad. de Silviu Tatu et.alii., Ed. Casa Cărții, Oradea, 2014.

WALVOORD John F., Roy B.ZUCK, The Bible Knowledge Commentary. New Testament, vol. 2, Victor Books, Dallas, 1983.

WALVOORD John F., Roy B. ZUCK, Comentariu al Vechiului Testament. O expunere a Scripturilor făcută de profesorii de la Seminarul Teologic Dallas, trad. de Octavian Verlam și Constantin Leontiuc, Ed. Fundației E.B.E., Cluj-Napoca, 2010.

WEEDEN T. J., Mark – Traditions in Conflict, Fortress Press, Philadelphia, 1971.

WEINFELD Moshe, The Place of the Law in the Religion of Ancient Israel, coll. Supplements to Vetus Testamentum 100, E.J. Brill, Leiden, 2004.

WEISS Johannes, Der Erste Korintherbrief, Vandenhoeck&Ruprecht, Göttingen, 1977.

WEISS Johannes, Das Urchristentum, Vandenhoeck&Ruprecht, Göttingen, 1917.

WENDEL Susan J., Scriptural Interpretation and Community Self-Definition in Luke-Acts and the Writings of Justin Martyr, coll. Supplements to Novum Testamentum 139, E.J. Brill, Leiden, 2011.

WENGST Klaus, Christologische Formeln und Lieder des Urchristentums, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh, 1972.

WIKENHAUSER Alfred, Josef SCHMID, Einleitung in das Neue Testament, Herder, Freiburg, 1973.

WILLIAMS Anna N., The Ground of Union: Deification in Aquinas and Palamas, Oxford University Press, New York, 1999.

WILSON S.G., The Gentiles and the Gentile Mission in Luke-Acts, Cambridge University Press, Cambridge, 1973.

WINDISCH Hans, Johannes und die Synoptiker, J. C. Hinrichs´sche Buchhandlung, 1926.

WITHERINGTON Ben III, Women in the Ministry of Jesus, coll. Society for New Testament Studies Monograph Series 51, Cambridge University Press, Cambridge, 1984.

WRIGHT N.T., The Climax of the Covenant: Christ and the Law in Pauline Theology, T.&T. Clark, London, 1991.

ZIEGENAUS Anton, Isus Cristos, plinătatea mântuirii. Cristologie și soteriologie, vol. 4, trad. de Wilhelm Tauwinkl, Ed. Sapienția, Iași, 2010.

ZIESLER J.A., The Meaning of Righteousness in Paul. A Linguistic and Theological Enquiry, coll. Society for New Testament Studies Monograph Series 20, Cambridge University Press, Cambridge, 1972.

ZIMMERMANN Heinrich, Metodologia del Nuovo Testamento. *Esposizione del metodo storico-critico*, Marietti, Torino, 1971.

ZIMMRERLI Walther, Old Testament Theology in Outline, T&T Clark, Edinburgh, 1978.

Studii și Articole științifice

ALBRIGHT W.F., „The Names *Israel* and *Judah* with an Excursus on the Etymology of Tôdâh and Tôrâh”, în: *Journal of Biblical Literature*, 46 (1927), 3-4, pp. 151-185.

†ANANIA Bartolomeu, „Din experiența atelierului biblic", în: *Primele mărturii despre Biblia Jubiliară 2001*, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2003, p. 242.

ANDREWS S.B., „Too Weak Not to Lead: The Form and Function of 2 Cor 11.23b-33", în: *New Testament Studies*, 41 (1995), no. 2, pp. 263-276.

ARONET Caesar, „Ungerea în contextul Iacob 5", în: *Teologie și Viață*, (2012), nr. 3, pp. 152-153.

ARTUS Olivier, „Les Lois du Pentateuque", în: Thomas Römer et. alii. (ed.), *Introduction à l'Ancien Testament*, Labor et Fides, Genève, ^{2}2009, pp. 185-186.

BARR James, „Ancient Biblical Laws and Modern Human Rights", în: John Barton (ed.), *Bible and Interpretation: The Collected Essays of James Barr*, vol. 1, Oxford University Press, Oxford, 2013, pp. 474-475.

BARTON Bruce B. et.alii. „1 Peter, 2 Peter, Jude", în: Grant Osborne, Philip Comfort (eds.), *Life Application Bible Commentary*, Tyndale House Publishers, Wheaton, 1995, p. 161.

BARTHOLOMEW Gilbert, Thomas E. BOOMERSHINE, „The Narrative Technique of Mark 16:8", în: *Journal of Biblical Literature*, 100 (1981), no. 2, pp. 213-223.

BEERNAERT P. M., „Structure littèraire et lecture théologique de Marc 14: 17-52" în: M. Sabbe (ed.), *L'Evangile selon Marc*, Gembloux, 1974, pp. 67-241.

BELKIN Samuel, „The Problem of Paul's Background", în: *Journal of Biblical Studies*, 1935, no. 1, p. 42.

BELLEFONTAINE Elizabeth, „Customary Law and Chieftainship: Judicial Aspects of 2 Samuel 14.4-21", în: *Journal for the Study of the Old Testament*, 12 (1987), 38, pp. 47-72.

BERGER Klaus, „Die Amen-Worte Jesu. Eine Untersuchung zum Problem der Legitimation in apokalyptischer Rede", în: *Beihefte Zur Zeitschrift Fur Die* Neutestamentliche *Wissenschaft Und Die Kunde Der Alteren Kirche*, 39 (1970), pp. 73-74.

BEST Ernest, „The Role of the Disciples in Mark", în: *New Testament Studies*, 23 (1976), pp. 377-401.

BEST Ernst, „Acts XIII, 1-3", în: *Journal of Theological Studies*, 11 (1968), p. 346.

BETZ Otto, „Was John the Baptist an Essene?", în: H. Shanks (ed.), *Understanding the Dead Sea Scrolls: A Reader from the Biblical Archaeology Review*, Random House, New York, 1992, pp. 14-25.

BLACK Matthew, „The Pauline Doctrine of the Second Adam", în: *Scottish Journal of Theology*, (1954), no. 2, p. 170.

BOCKMUEHL M., „The Form of God (Phil. 2. 6): Variations on a Theme of Jewish Mysticism", în: *The Journal of Theological Studies*, 48 (1997), pp. 1-23.

BOISMARD M.E., „Le Chapitre XX de S. Jean: Essai de critique littéraire", în: *Revue Biblique*, 54 (1947), pp. 473-501.

BOOTH Osborne, „The Semantic Development of the Term מִשְׁפָּט in the Old Testament", în: *Journal of Biblical Literature*, 61 (1942), 2, pp. 107-108.

BOUYER Louis, „Erasmus in relation to the Medieval Biblical Tradition", în: G.W.H. Lampe (ed.), *The Cambridge History of the Bible*, vol. 2, Cambridge University Press, Cambridge, 1969, pp. 498-499.

BOYER James L., „First Class Conditions: What do they mean?", în: *Grace Theological Journal*, (1982), no. 1, pp. 75-114.

BREYTENBACH Cilliers, „For in Hope we were Saved: Discerning Time in Paul's Letter to the Romans", în: Jan G.van der Watt (ed.), *Eschatology of the New Testament and Some Related Documents*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2011, p. 194.

BULTMANN Rudolf, „Zur Frange nach den Quellen der Apostelgeschichte", în: A.J.B. Higgins (ed.), *New Testament Essays: Studies in Memory of T. W. Manson*, Manchester, 1959, pp. 68-80.

BURNEY Charles.F., „Christ as the APXH of Creation", în: *Journal of Theological Studies*, 27 (1926), no. 106, p. 174.

CADBURY Henry J., „The Meaning of John 20: 23, Matthew 16: 19 and Matthew 18: 18", în: *Journal of Biblical Literature*, (1939), no. 3, p. 251.

CAMPBELL D.H., „The Identity of Εγὼ in Romans 7: 7-25", în: E.A. Livingston (ed.), *Studia Biblica 1978: Sixth International Congress on Biblical Studies*, vol 3, JSOT Press, Sheffield, 1980, pp. 57-64.

CAMERON Averil, „Constantine and the peace of the church", în: Margaret M.Mitchell, Frances M.Young (eds.) *The Cambridge History of Christianity*, vol. 1, Cambridge University Press, Cambridge, 2006, pp. 545-546.

CAZELLES Henri, „A Propos de quelques textes difficiles relatifs à la justice de Dieu dans l'Ancien Testament", în: *Revue biblique*, (1951), 2, p. 169.

CHIRILĂ Ioan, „Ermeneutica Biblică din perspectivă Răsăritean-Ortodoxă", în: *Studii Teologice*, 13 (2017), nr. 3, p. 51.

CHIȘCARI Ilie, „Metoda Istorico-Critică în Exegeza Noului Testament", în: *Studii Teologice*, (2011), nr. 4, pp. 55-104.

COLLINS Paul M., „An Investigation of the use of the Metaphor of Deification in the Anglican Tradiiton", în: *Studia Universitatis Babes-Bolyai, Theologia Orthodoxa*, 55 (2010), 1, pp. 209-210.

COMAN Claudiu, „Poate fi echivalat *golemul* din Psalmul 138, 16 cu Isaia 53, 2? O tipologie hristologică embrionară a Vechiului Testament”, în: *Teologie și Viață*, (2019), nr. 5-8, pp. 63-78.

CONȚAC Emanuel, „Tradiția biblică românească. O prezentare succintă din perspectiva principalelor versiuni românești ale Sfintei Scripturi”, în: *Studii Teologice*, (2011), 2, pp. 176-178.

COSTACHE Doru, „Preliminarii la poemul biblic al Facerii: Aspecte de hermeneutică eclesială (II)”, în: *Tabor*, (2008), nr. 7, pp. 49-67.

COUREL F., „Jesus et Nicodème”, în: *Christus*, 30 (1961), pp. 12-207.

CRAIG Clarence T., „Sacramental Interest in the Fourth Gospel”, în: *Journal of Biblical Literature*, (1939), no. 1, p. 35.

CRANFIELD C.E.B., „St. Mark 16, 1-8, Part II”, în: *Scotish Journal of Theology*, 5 (1952), pp. 398-414.

CURTIS J. B., „An Investigation of the Mount of Olives in the Judaeo-Christian Tradition” în: *Hebrew Union College Annual*, 28 (1957), pp. 137-180.

DAHL N.A., „Ephesians”, în: *Interpreter's Dictionary of the Bible Suppliment*, Abingdon Press, London, 1976, p. 268.

DE JONGE M., „Nicodemus and Jesus: Some Observation on Misunderstanding and Understanding in The Fourt Gospel”, în: *Bulletin of the John Rylands Lybrary*, (1971), nr. 2, pp. 59-337.

DIBELIUS M., „Getsemane”, în: *Crozer Quarterly* 12 (1935), pp. 254-265.

DILLON Richard J., „The Spirit as Taskmaster and Troublemaker in Romans 8”, în: *Catholic Biblical Quarterly*, 110 (1998), 4, pp. 690-698.

DRAGUTINOVIC Predrag, „Is there an Orthodox Exegesis? Engaging Contextual Hermeneutics in Orthodox Biblical Studies”, în: *Ortodoksia*, 55 (2015), p. 20.

DUNN James. D.G., „Discernment of Spirits-A Neglected Gift”, în: W. Harrington (ed.), *Witness to the Spirit: Essays on Revelation, Spirit, Redemption*, Dublin, 1979, pp. 79-96.

EHRMAN Bart D., „Textual Traditions Compared: The New Testament and the Apostolic Fathers”, în: Andrew F.Gregory, Christopher M.Tuckett (eds.), *The Reception of the New Testament in the Apostolic Fathers*, Oxford University Press, Oxford, 2005, pp. 9-27.

ENSLIN Morton S., „The Perfect Tense in the Fourth Gospel”, în: *Journal of Biblical Literature*, (1936), no. 2, p. 129.

FARISANI Elelwani, Dorothy FARISANI, „The abuse of the administration of justice in 1 Kings 21: 1-29 and its significance for our South African context", în: *Old Testament Essays*, 17 (2004), 3, pp. 391-392.

FANTINO Jacques, „Sfântul Irineu: prima sinteză despre creație", în: *Sfinții Părinți pe înțelesul tuturor. Creația*, vol. 1, Ed. Anastasia, București, 2003, pp. 37-38.

FEE Gordon D., „Philippians 2:5-11: Hymn or Exalted Pauline Prose?", în: *Bulletin for Biblical Research*, (1992), no. 2, p. 30.

FOTESCU Carmen, „The Mystical Experience at Crossroads – Eastern and Western Spirituality in Dialogue", în: *Caietele Institutului Catolic*, (2000), 1, p. 221.

FRANCE R.T., „The Servant of the Lord in the Teaching of Jesus", în: *Tyndale Bulletin*, 19 (1968), pp. 26-52.

FRANZMANN M., M. KLINGER, „The Call Stories of John 1 and John 21", în: *St. Vladimirs Theological Quarterly*, 36 (1992), no. 1-2, pp. 7-15.

FREEDMAN David Noel, David MIANO, „Slip of the Eye: Accidental Omission in the Masoretic Tradition", în: Glen G.Scorgie et.alii. (eds.), *The Challenge of Bible Translation*, Zondervan, Grand Rapids, 2003, pp. 273-284.

FURNESS J.M., „The authorship of Philippians 2: 6-11", în: *The Expository Times*, (1959), no. 8, pp. 240-243.

GASQUE W.Ward, „A Fruitful Field: Recent Study of the Acts of the Apostles", în: *Interpretation. A journal of Bible and Theology*, 42 (1988), pp. 31-117.

GEER Thomas C. jr., „Analyzing and Categorizing New Testament Greek Manuscripts: Colwell Revisited", în: Bart Ehrman, Michael Holmes (eds.), *The Text of the New Testament in Contemporary Research*, William B. Eerdmans Publishing, Grand Rapids, 1995, p. 253.

GEYSLER A.S., „The Youth of John the Baptist: A Deduction from the Break in the Parallel Account of the Lucan Infancy Story", în: *Novum Testamentum Suppliments*, (1956), no. 1, pp. 70-75.

GNILKA Joachim, „Die Bedeutung der Wirkungsgeschichte für das Verständnis und die Vermittlung biblischer Texte", în: *Dynamik im Wort. Lehre von der Bibel – Leben aus der Bibel*, vol. 50, Jahre Katolisches Bibelwerk Deutschland, Stuttgart, 1983, p. 338.

GOLDBERG Michael L., „The Story of the Moral: Gifts or Bribes in Deuteronomy", în: *Interpretation: A Journal of Bible and Theology*, 38 (1984), 1, pp. 16-18.

GRANT Frederick C., „Introduction and Exegesis of Mark", în: George Arthur Buttrick (ed.), *The Interpreter's Bible 7*, Abingdon Press, Nashville, 1951, pp. 629-917.

GRAPPE Christian, „Aux sources de la christologie – Quelques remarques sur la structure, les représentations et l'originalité de l'hymne de Philippiens 2, 5-11 à la lumière notamment de traditions vétérotestamentaires et juives", în: Matthieu Arnold et.alii. (eds.), *Philippiens 2, 5-11: La kénose du Christ*, Les Éditions du Cerf, Paris, 2013, pp. 24-26.

GRASS K., „Zu. Mc. 14, 28", în: *Zeitschrift für die Neutestamentische Wissenschaft*, 13 (1912), pp. 175-176.

GREENSPAHN Frederick E., „The Theology of the Framework of Judges", în: *Vetus Testamentum*, 36 (1986), 4, pp. 391-392.

HARRISON Nonna Verna, „The human person as image and likeness of God", în: Mary B. Cunningham, Elizabeth Theokritoff (eds), *The Cambridge Companion to Orthodox Christian Theology*, Cambridge University Press, Cambridge, 2008, pp. 82-86.

HARPER Kyle, „*Porneia*: The Making of a Christian Sexual Norm", în: *Journal of Biblical Literature*, 131 (2011), no. 2, p. 375.

HIRSHBERG Rabbi Samuel, „Jurisprudence Among the Ancient Jews", în: *Marquette Law Review*, 11 (1926), 1, pp. 25-26.

HOWARD George E., „Phil 2: 6-11 and the Human Christ", în: *Catholic Biblical Quarterly*, 11 (1978), pp. 369-372.

HURTADO Larry W., „Oral Fixation and New Testament Studies? 'Orality', 'Performance' and Reading Texts in Early Christianity", în: *New Testament Studies*, (2014), no. 3, p. 321.

ICĂ Ioan I. jr., „Îndumnezeirea omului, P. Nellas și conflictul antropologiilor", în: *Omul – animal îndumnezeit. Perspective pentru o antropologie ortodoxă*, Ed. Deisis, Sibiu, 2009, p. 19.

JEREMIAS Joachim, „παῖς θεοῦ", în: Gerhard Kittel (ed.) *Theologische Wörterbuch zum Neuen Testament*, band V, Verlag von W. Kohlhammer, Stuttgart, 1954, pp. 676-713.

JOÜON P., „Marc 14, 31: *ho de ekperissõs elalei*" în: *Recherches de Science Religieuses* 29 (1939), pp. 240-241.

JULLIOT H. de, „L'eau et l'Espirit", în: *Bible et la vie Chrétienne*, 27 (1959), pp. 35-42.

KALLAS James, „Romans xiii. 1-7: An Interpolation", în: *New Testament Studies*, 11 (1965), no. 4, pp. 365-374.

KILMARTIN E.J., „Ministry and Ordination in Early Christianity against a Jewish Background", în: *Studia Liturgica*, 13 (1979), p. 47.

KIM Junghyung, „Three Different Readings of Luke 10: 38-42: Gadamer, Habermas and Ricoeur in Dialogue”, în: *The Expository Times*, 123 (2012), no. 5, p. 220.

KLEIN Renate, „Ei se hrănesc din jertfele pentru păcatele poporului Meu, și sunt lacomi de nelegiuirile lui (Osea 4, 8). Critica preoților în dodecaprofeton”, în: Hans Klein, Pr. Alexandru Ioniță (eds.), *Putere și Abuz de Putere. Cercetări biblice*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2020, p. 22.

KNIGHT Mark, „Wirkungsgeschichte, Reception History, Reception Theory”, în: *Journal for the Study of the New Testament*, 13 (2010), 2, pp. 137-146.

KNOPPERS Gary N., „Jehoshaphat's Judiciary and The Scroll of YHWH'S Torah”, în: *Journal of Biblical Literature*, 113 (1994), 1, pp. 59-62.

KRANS Jan, „Beyond What is Written. Erasmus and Beza as Conjectural Critics of the New Testament”, în: Bruce M. Metzger, James A. Gray (eds.), *New Testament Tools and Study*, vol. 35, E.J. Brill, Leiden, 2006, pp. 18-19.

KRAUS T.J., „Papyrus Vidobonensis Greek 2325: „Das sogenannte Fayûm-Evangelium – Neuedition und kritische Rückschlüsse”, în: *Zeitschrift für Antikes Christientum*, (2001), nr. 5, pp. 197-212.

LA POTTERI I. de, „Structura primae partie Evangelii Johannis”, în: *Verbum Domini*, (1969), nr. 3, pp. 40-130.

LA POTTERI I. de, „Jesus et Necodemus: de necessitate generationis ex Spiritu (Jo 3, 1-10)”, în: *Verbum Domini*, (1969), nr. 4, pp. 193-214.

LA POTTERI I. de, „Naître de l'eau et naître de l'Espirit». Le texte baptismal de Jn 3,5”, în: *Science et Espirit*, (1962), nr. 3, pp. 43-417.

LAKE Krisopp, „Some New Membres of the „Ferrar Group” of MSS of the Gospels”, în: *Journal of Theological Studies*, (1900), nr. 1, pp. 20-117.

LAMBRECHT J., „Die Redaktion der Markus-Apokalypse. Literarische analyse und strukturuntersuchung”, în: *Analecta Biblica*, 28 (1967), pp. 193-227.

LAMP Jeffrey S., „Wisdom in Col 1: 15-20: Contribution and Significance”, în: *The Journal of the Evangelical Theological Society*, (1998), no. 1, p. 49.

LEVINSON Bernard M., „Calum M.Carmichael's Approach to the Laws of Deuteronomy”, în: *The Harvard Theological Review*, 83 (1990), 3, pp. 230-232.

LEVINSON Bernard M., „The Reconceptualization of Kingship in Deuteronomy and the Deuteronomistic History's Transformation of Torah”, în: *Vetus Testamentum*, 51 (2001), 4, pp. 518-519.

LICHTENBERGER H., „Reflections on the History of John the Baptist's Communities”, în: *Folia orientalia*, 25 (1988), pp. 9-45.

LINCOLN Andrew T., „The Promise and the Failure: Mark 16: 7,8", în: *Journal of Biblical Literature*, 108 (1989), pp. 283-300.

LOFTHOUSE W.F., „The Righteousness of God", în: *The Expository Times*, 50 (1939), pp. 341-345.

LOHFINK N., „Die huqqîm ûmișpātîm im Buch Deuteronomium und ihre Neubegrenzung durch Dtn 12,1", în: *Biblica*, 70 (1989), 1, pp. 5-6.

LYNONNETT Stanislao, „La soteriologie paulienne", în: *Introduction à la Bible* 2, Desclée de Brouwer, Bílbao, p. 840.

LYTTON Timothy D., „Shall not the Judge of the Earth Deal Justly?: Accountability, Compassion, and Judicial Authority in the Biblical Story of Sodom and Gomorrah", în: *Journal of Law and Religion*, 18 (2003), 1, pp. 50-55.

MANTEY J.R., „The Mistranslation of the Perfect Tense in John 20: 23, Mt 16: 19 and Mt 18:18", în: *Journal of Biblical Literature*, (1939), no. 3, p. 243.

MARCU Grigorie T., „Cine este EGW din capitolul VII al Epistolei către Romani?", în: *Mitropolia Ardealului*, (1959), nr. 3-4, p. 188.

MARSHALL I.Howard, „The Christ-Hymn in Philippians", în: *Tyndale Bulletin*, 19 (1968), pp. 107-108.

MARTIN Francis, „Le baptême dans l'Esprit. Tradition du Nouveau Testament et vie de l'Église", în: *Nouvelle Revue Théologique*, 106 (1984), nr. 1, p. 38.

MAYORDOMO Moises, „Wirkungsgeschichte als Erinnerung an die Zukunft der Texte (Hinführung)", în: Moises MAYORDOMO (Hg.), *Die prägende Kraft der Texte – Hermeneutik und Wirkungsgeschichte des Neuen Testaments*, Verlag Katholisches Bibelwerk, Stuttgart, 2005, p. 11.

MCLELLAND Joseph, „Sailing to Byzantium", în: John Meyendorff, Joseph McLelland (eds), *The New Man: An Orthodox and Reformed Dialogue*, Agora Books, New Brunswick, 1973, p. 16.

METZGER B.M., „The Formulas Introducing Quotations of Scripture in New Testament and the Mishnah", în: *Journal of Biblical Literature*, 70 (1951), pp. 297-307.

METZGER Bruce M., „The Caesarian text of the Gospels", în: *Journal of Biblical Literature*, 64 (1945), no. 4, pp. 457-489.

MEYER P.W., „The Worm at the Core of the Apple: Exegetical Reflections on Romans 7", în: R.T. Fortna, B.R. Gaventa (eds.), *The Conversation Continues: Studies in Paul and John*, Abingdon Press, Nashville, p. 82.

MIHOC Vasile, „Dezvoltarea Studiilor Biblice", în: Pr. Viorel Ioniță (coord.), *Teologia Ortodoxă în secolul al XX-lea și la începutul secolului al XXI-lea*, Ed. Basilica, București, 2011, p. 169.

MINEAR Paul S., „The Original Functions of John 21”, în: *Journal of Biblical Literature*, 102 (1983), no. 1, p. 87.

MIRCEA Ioan, „Îndumnezeirea credinciosului. Mărturii biblice, patristice și cultice ortodoxe”, în: *Ortodoxia*, (1975), 2, p. 318.

MOȘOIU Nicolae, „Părtași ai dumnezeieștii firi – theias koinonoi physeos, divinae naturae consortes (*II Pt.* 1, 4) – o introducere”, în: *Revista Teologică*, (2006), 4, p. 131.

MUDDIMAN John, „Zechariah 13: 7 and Mark's Account of the Arrest in Getsemane”, în: Christopher Mark Tuckett (ed.), *The Book of Zechariah and its Influence*, Oxford University Press, Oxford, 2003.

MURG Adrian, „Cult și viață creștină după Întâia Epistolă sobornicească a Sfântului Apostol Petru”, în: *Teologia*, 14 (2010), nr. 2, p. 116.

NEUSNER Jacob, „The Doctrine of Torah”, în: Jacob Neusner, Alan J.Avery-Peck (eds.), *The Blackwell Companion to Judaism*, Blackwell Publishing, Malden/ Oxford, [2]2003, p. 196.

OAKES Peter, „Made Holy by the Holy Spirit: Holiness and Ecclesiology in Romans”, în: Kent E. Brower, Andy Johnson (eds.), *Holiness and Ecclesiology in the New Testament*, William B.Eerdmans Publishing, Grand Rapids, 2007.

O'CONNER Jerome Murphy, „Christological Antropology in Phil. II, 6-11”, în: *Revue Biblique*, 83 (1976), pp. 25-50.

OTTO Eckart, „Laws of Hammurapi”, în: Brent A.Strawn (ed.), *The Oxford Encyclopedia of The Bible and Law*, Oxford University Press, Oxford, 2015, pp. 500-501.

PERȘA Răzvan, „Omul subiect pasiv în renașterea baptismală. O perspectivă Ioaneică”, în: *Studii Teologice*, 66 (2011), nr. 1, p. 221.

PESCH R., *Naherwartungen Tradition und Redaktion in Mark 13*, coll. *Kommentaire und Beitrage zum Alten und Neuen Testament*, Patmos Verlag, Düsseldorf, 1969.

PLOEG J.van der, „Studies in Hebrew Law”, în: *The Catholic Biblical Quarterly*, 12 (1950), 3, pp. 248-249.

POPA Gheorghe, „Abordări Filozofice a Conceptelor de Drepturi ale Omului și de Democrație în perioada antică”, în: *European Integration Realities and Perspectives*, 3 (2008), pp. 77-79.

POPOIU Dumitru-Mitruț, „Metoda Istorico-Critică și cea Semiotico-Critică în Cercetarea Biblică Germană Contemporană”, în: *Studii Teologice*, (2012), nr. 2, p. 174.

PORTER W.J., „Creeds and Hymns”, în: Craig A.Evans, Stanley E.Porter (eds.), *Dictionary of New Testament Background*, InterVarsity Press, Downers Grove, 2000, p. 235.

PREDA Constantin, „Studiile Biblice și metodele lor", în: *Studii Teologice*, (1999), nr. 3-4, pp. 74-89.

RAMSAY W. M., „The Deniales of Peter", în: *The Expository Times*, 28 (1917), p. 278.

REVIV Hanoch, „The Traditions Concerning the Inception of the Legal System in Israel: Significance and Dating", în: *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, 94 (2009), 4, pp. 566-575.

ROFÉ A., „The Organization of the Judiciary in Deuteronomy", în: P.M.M. Daviau et.alii., *The World of the Aramaeans*, vol. 1, Sheffield Academic Press, Sheffield, 2001, pp. 92-112.

ROMANIUK K., „De Themate Ebed Yahve in soteriologia Sancti Pauli", în: *Catholic Biblical Quarterly*, 22 (1961), pp. 14-25.

ROPES James Hardy, „Righteousness" and „The Righteousness of God" in the Old Testament and in St.Paul", în: *Journal of Biblical Literature*, 22 (1903), 2, p. 215.

ROTARU Pavel (Călin-Mirel), „Experiența paulină a comuniunii cu Sfânta Treime, în perspectiva Triadologiei Iconomice a Părintelui Dumitru Stăniloae", în: *Studii Teologice*, (2013), nr. 3, pp. 107-147.

SCHMAUCH W., „Der Ölberg. Exegese zu einer Ortsangabe besonders bei Matthäus und Markus" în: *Theologische Literaturzeitung*, 77 (1952), pp. 391-396.

SCHMIDT U., „Reassessing the Paleography and Codicology in the Feer Gospel Manuscript", în: L. W. Hurtado (ed.), *The Freer Biblical Manuscripts. Fresh Studies on an American Treasure Trove*, E.J. Brill, Leiden, 2006, pp. 49-227.

SCHRAGE W., „Leid, Kreuz und Eschaton: Die Peristasenkataloge als Merkmale paulinischer theologia crucis und Eschatologie", în: *Evangelische Teologie*, 34 (1974), pp. 141-175.

SCHREIBER J., „Die Christologie des Markusevangeliums: Beobachtungen zur Theologie und Komposition des zweiten Evangeliums", în: *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 58 (1961), p. 176.

SCOTT J.M.C., „John", în: James D.G.Dunn, John W.Rogerson (eds.), *Eerdmans Commentary on the Bible*, William B.Eerdmans Publishing, Grand Rapids, 2003, p. 1209.

SEGAL A.F., „Torah and Nomos in Recent Scholarly Discussion", în: *Studies in Religion / Sciences Religieuses*, 13 (1984), 1, pp. 19-27.

SEMEN Petre, „Fundamentarea biblică a drepturilor omului", în: Alexandru Gafton, et alii (eds.), *Text și discurs religios*, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza", Iași, 2010, pp. 175-185.

SEMEN Petre, „Foloasele literare și dezavantajele hermeneutice ale Bibliei de la București (1688)”, în: *Sfânta Scriptură și Sfânta Liturghie izvoare ale vieții veșnice*, Ed. Trinitas, Iași, 2008, p. 70.

SEMEN Petre, „Sensul expresiei *Iom-Iahve – Ziua Domnului* la profeții Vechiului Testament”, în: *Studii Teologice*, (1978), nr. 1-2, p. 150.

SFERLEA Ovidiu, „Filipeni 2, 6-7a în versiunile românești ale Sfintei Scripturi, cu o scurtă privire asupra controverselor teologice ale secolului al IV-lea”, în: *Studia Universitatis Babeș-Bolyai Theologia Orthodoxa*, 56 (2011), nr. 2, pp. 17-18.

SPEISER E.A., „YDWN, Gen 6, 3”, în: *Journal of Biblical Literature*, 75 (1956), 2, pp. 126-127.

SQUIRES John, „The Plan of God in Acts of the Apostles”, în: I. Howard Marshall, David Peterson (eds.), *Witness to the Gospel: The Theology of Acts*, William B.Eerdmans Publishing, Grand Rapids, 1998, p. 20.

STÄHLIN G., „Tò πνεῦμα 'Ιησοῦ”, în: Barnabas Lindars, Stephen S. Smalley (eds.), *Christ and Spirit in the New Testament*, Cambridge University Press, Cambridge, 1973, pp. 229-252.

STAN Nicolae Răzvan, „Asceza – cale spre îndumnezeire”, în: *Teologia*, 9 (2005), 2, p. 159.

STROBEL Kyle, „Jonathan Edwards and the Polemics of *Theosis*”, în: *Harvard Theological Review*, 105 (2012), 3, p. 261.

TALBERT Charles H., „Shifting Sands: The recent Study of the Gospel of Luke”, în: *Interpretation. A Journal of Bible and Theology*, 30 (1976), pp. 95-381.

TIGAY Jeffrey H., „The Role of the Elders in the Laws of Deuteronomy”, în: Grant Frame et.alii. (eds.), *A Common Cultural Heritage: Studies on Mesopotamia and the Biblical World in Honor of Barry L.Eichler*, CDL Press, California, 2011, pp. 89-90.

TISELIȚĂ Cristian, „La Divinisation de l’Homme chez Gregoire de Nazianze”, în: *Studia Universitatis Babes-Bolyai Theologia Graeco-Catholica Varadiensis*, (2012), nr. 1, pp. 114-116.

TITE Philip L., „The Compositional Function of the Petrine Prescript: A Look at 1 Peter 1; 1-3”, în: *Journal of the Evangelical Theological Society*, 39 (1996), nr. 1, p. 52.

TOBIN Thomas H., „The World of Thought in the Philippians Hymn (Philippians 2:6-11)”, în: *The New Testament and Early Christian Literature in Greco-Roman Context: Studies in Honor of David E. Aune*, E.J. Brill, Leiden, 2006, p. 93.

TOFANĂ Stelian, „Jesus Appeareance to the Ten Disciples and its Theological Dimension (John 20: 19-23). An Orthodox exegetical perspective”, în: *Studia Universitatis Babeș-Bolyai Theologia Orthodoxa*, (2007), no. 2, p. 23.

TOFANĂ Stelian, „Centralitatea Evangheliei lui Iisus Hristos în viața lumii – o perspectivă biblică”, în: Valer Bel et.alii. (eds.), *Credință și Mărturisire. Istorie și Actualitate*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2012, p. 29.

VAN DER HORST P.W., „Observations on a Pauline Expression”, în: *New Testament Studies*, 19 (1973), p. 186.

VAN KOOTEN George H., „The Two Types of Man in Philo of Alexandria and Paul of Tarsus. The Anthropological Trichotomy of Spirit, Soul and Body”, în: Ludger Jansen, Christoph Jedan (Hrsg.), *Philosophische Anthropologie in der Antike*, Ontos Verlag, Frankfurt, 2010, p. 298.

VAN DEN BUSSCHE H., „La structure de Jean I-XII”, în: M. Boismard (ed.) *L'Evangelie de Jean: études et problèmes*, Bruges, 1958, pp. 83-84.

VAN RENSBURG S.P.J.J., „Sanctification according to the New Testament”, în: *Neotestamentica*, 1 (1967), no. 1, pp. 76-78.

VAN ROOY H.F., „Ezekiel 18 and Human Rights”, în: *Verbum et Ecclesia*, 21 (2000), 3, p. 658.

VAN UNNIK W.C., „Luke-Acts: A Storm Center in Contemporary Scholarship”, în: Leander E. Keck, J. Louis Martyn (eds.), *Studies in Luke-Acts*, Fortress Press, Philadelphia, 1966, pp. 15-32.

VARGA Cătălin, „Istoria Textului sacru – de la primele documente la formarea Canonului Biblic. Breviar Gnoseologic”, în: Flavius Cristian Marcău, Mihaela Andreea Ciorei (eds.), *Sententia: Volum de lucrări*, Ed. Academica Brâncuși, Târgu-Jiu, 2012, pp. 144-147.

VARGA Cătălin, „Sfântul Grigorie Teologul – un poet la curțile Cuvântului. Fragmente dintr-o poezie a Spiritualității Ortodoxe”, în: *Tabor*, (2013), nr. 8, pp. 43-44.

VARGA Cătălin, „Δικαιοσύνη în limbajul biblic. O scurtă incursiune filologică, exegetică și teologică”, în: *Teologie și Viață*, (2014), nr. 9-12, pp. 131-145.

VARGA Cătălin, „Problema lui οὐκέτι ἐγὼ κατεργάζομαι αὐτὸ (*nu mai lucrez eu aceasta*) și perspectivele lui exegetico teologice (*Romani 7, 17*)”, în: *Altarul Reîntregirii*, 19 (2014), nr. 1, pp. 31-67.

VARGA Cătălin, „Omul între sclavia păcatului și libertatea Duhului. O scurtă analiză a pericopei din *1 Corinteni 5, 1-5*”, în: *Astra Salvensis – review of history and culture*, (2014), nr. 4, pp. 101-111.

VARGA Cătălin, „The Expression *A New Heaven and a New Earth* in the Theology of Saint Peter the Apostle", în: *Teologia*, 63 (2015), no. 2, pp. 111-135.

VARGA Cătălin, „A Problematic Missionary Text: *John 20:23* and the Issue of the Translation of the Two main Clauses (ἀφίενται and κεκράτηνται respectively)", în: *Studia Universitatis Babeș-Bolyai. Theologia Orthodoxa*, vol. 60 (2015), no. 2, pp. 91-106.

VARGA Cătălin, „The Pauline Background of the Christological Hymn in the Epistle to Philippians 2: 6-11. An Interrogation of the Paternity and Possible Solutions", în: *Studia Universitatis Babeș-Bolyai Theologia Orthodoxa*, 60 (2015), no. 1, pp. 61-63.

VARGA Cătălin, „Theological Dimensions of light (φῶς) in the Johannine Prologue", în: *Studia Universitatis Septentrionis Theologia Orthodoxa*, 7 (2015), nr. 2, pp. 39-41.

VARGA Cătălin, „Receptarea textului misionar paulin (Romani 1, 5-7) de către Sfântul Ioan Gură de Aur și implicațiile acestuia în vederea unei misiuni autentice", în: Daniel Lemeni (coord.), *„Tuturor toate m-am făcut". Sfântul Ioan Gură de Aur și puterea pastorală a teologiei*, Ed. Astra Museum, Timisoara, 2015, pp. 227-240.

VARGA Cătălin, „Imnul dragostei pauline (*1 Corinteni 13*) – o construcție retorică?", în: *Tabor*, (2016), nr. 8, pp. 21-29.

VARGA Cătălin, „Cuvântarea Sfântului Apostol Petru în Ierusalim (Fapte 2, 14-38). Un exercițiu de educație omiletică", în: *Tabor*, 11 (2017), nr. 3, pp. 17-20.

VARGA Cătălin, „The Mary and Martha Paradigm (Luke 10:38-42): A Call to Training for Mission and Contemplation of the Word of God. A Romanian Orthodox Point of View", în: Andrea Bakas (ed.), *Festschrift in Honor of V.Rev.Dr. Paul Nadim Tarazi*, OCABS Press, St. Paul [Minnesota], 2020, pp. 227-250.

VARGA Cătălin, „O interpretare istorico-critică a ungerii Mântuitorului din Betania (Ioan 12, 1-8)", în: *Tabor*, 14 (2020), nr. 3, pp. 28-43.

VÂLCIU Marian, „Sfânta Liturghie ca realitate a întâlnirii omului cu Dumnezeu", în: Pr. Mihai Vizitiu (ed.), *Sfânta Scriptură și Sfânta Liturghie Izvoare ale vieții veșnice*, Ed. Trinitas, Iași, 2008, p. 399.

VOLLENWEIDER Samuel, „Der Raub der Gottgleichheit. Ein religionsgeschichtlicher Vorschlag zu Phil 2, 6-11", în: *New Testament Studies*, 45 (1999), no. 3, pp. 413-433.

VORSTER Koos, „Kingdom, covenant, and human rights", în: *In die Skriflig / In Luce Verbi*, 51 (2017), 2, p. 4.

WALZER Michael, „The Legal Codes of Ancient Israel”, în: *Yale Journal of Law & the Humanities*, 4 (1992), 2, p. 338.

WANAMAKER Charles A., „Philippians”, în: James D.G. Dunn, John W. Rogerson (eds.), *Eerdmans Commentary on the Bible*, William B. Eerdmans Publishing, Grand Rapids, 2003, p. 1397.

WANAMAKER C.A., „Philippians 2. 6-11: Son of God or Adamic Christology”, în: *New Testament Studies*, 33 (1987), p. 182.

WASSERMAN Emma, „The Death of the Soul in Romans 7: Revisiting Paul’s Anthropology in Light of Hellenistic Moral Psychology”, în: *Journal of Biblical Literature*, 126 (2007), no. 4, pp. 795-800.

WILLIAMS Joel F., „Literary Approaches to the End of Mark´s Gospel”, în: *Journal of the Evangelical Theological Society*, 42 (1999), pp. 21-35.

WILSON Robert R., „Israel’s Judicial System in the Preexilic Period”, în: *The Jewish Quarterly Review*, 74 (1983), 2, pp. 230-231.

ZIMMERMANN Ruben, „Symbolic Communication between John and His Reader: The Garden Symbolism in John 19-20”, în: Tom Thatcher, Stephen D.Moore (eds.), *Anatomies of Narrative Criticism: The Past, Present and Futures of the Fourth Gospel as Literature*, Society of Biblical Literature, Atlanta, 2008, p. 222.

UNIVERSITAS • NAPOCENSIS
ROMANIA
PRESA UNIVERSITARĂ

ISBN: 978-606-37-1170-1